

Politica e Religione

————— Annuario di Teologia Politica —————
Yearbook of Political Theology

XI | 2021-2022



UNIVERSITÀ
DI TRENTO

ISSN 2612-6478

Politica e Religione

Annuario di Teologia Politica | Yearbook of Political Theology

ISSN (online) 2612-6478

Direttore responsabile | Editor-in-Chief:
Michele Nicoletti (Trento)

Coordinamento editoriale | Managing Editor:
Tiziana Faitini (Trento)

Redazione | Editorial Board:
Gabriele Pulvirenti (Trento); Walter Rech (Helsinki); Giulia Valpione (ENS-Paris, CNRS)

Comitato scientifico | Advisory Board:
Andrea Aguti (Urbino) - Fausto Arici (Bologna) - Guido Boffi (Milano) - Giancarlo Caronello (Berlino) - Philippe Cheneaux (Paris-Roma) - Emanuela Colombi (Udine) - Hamid Dabashi (Columbia, NYC) - Dimitri D'Andrea (Firenze) - Carlo Fantappiè (Roma) - Dante Fedele (CNRS - Lille) - Giovanni Filoramo (Torino) - Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Dresden) - Francesco Gbia (Trento) - Maurizio Giangliulio (Trento) - Massimo Giuliani (Trento) - Vittorio Hösle (Notre Dame, IN) - Robert A. Kolb (St. Louis MO) - Robert Krieg (Notre Dame, IN) - Roberto Lambertini (Macerata) - Hans Maier (München) - Nestore Pirillo (Trento) - Gian Luca Potestà (Milano) - Diego Quagliani (Trento) - Marco Rizzi (Milano) - Debora Spini (Firenze) - Franco Todescan (Padova) - Natalino Valentini (Urbino) - Silvano Zucal (Trento)

«Politica e Religione» è una rivista del Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Trento ed è pubblicata con il contributo del medesimo Dipartimento. È stata fondata nel 2007 e del suo Comitato Scientifico hanno fatto parte in passato | 'Politica e Religione' is a journal of the Department of Humanities of the University of Trento, which supports its publication. It was founded in 2007 and its Advisory Board has included in the past: Ernst-Wolfgang Böckenförde, Massimo Campanini, Paolo De Benedetti, Klaus Detbloff, Hasan Hanafi, Hermann J. Pottmeyer, Gian Luigi Prato, Paolo Prodi, Michael Stigner.

Progetto grafico e impaginazione | Layout and Design:
Susanna Saccomani



UNIVERSITÀ
DI TRENTO

Pubblicato da | Published by: Università degli Studi di Trento - via Calepina, 14 - I-38122 Trento
www.unitn.it | casaeditrice@unitn.it | <https://teseo.unitn.it> | teseo@unitn.it

Copyright © 2024 gli Autori | the Authors

Gli scritti proposti per la pubblicazione sono sottoposti a revisione a doppio cieco | Contributions are double-blind peer reviewed.



L'edizione digitale è rilasciata con licenza [Creative Commons CC BY-SA 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/)
This work is licensed under the [Creative Commons CC BY-SA 4.0 License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/)

[DOI](#)

Politica e Religione

Annuario di Teologia Politica | Yearbook of Political Theology
XI | 2021-2022

PER UNA STORIA DEL CONCETTO DI "THEOLOGIA CIVILIS"

INDICE

Presentazione

Sulla storia del concetto di theologia civilis

MICHELE NICOLETTI 5

Contributi

"Pythagoras in legibus suis": lineamenti di teologia civile in Alberto Magno

ALESSANDRO PALAZZO 35

*L'influenza della Föderaltheologie sul pactum symbioticum nella
Politica di Johannes Althusius*

ILARIA PIZZA 75

Bayle tra "religion du serment" e "religion du souverain"

STEFANO BROGI 93

"L'altare che sostiene il globo": la Scienza Nuova come teologia civile

FRANCESCA FIDELIBUS 115

<i>Problema teologico-politico e teologia civile dei Romani in Montesquieu</i>	
GABRIELE PULVIRENTI	141
<i>The concept of “political religion”: a historical overview</i>	
TAMÁS NYIRKOS	169
<i>A “Reformed Führerprinzip”? On Schmitt’s criticism of Barth in the preface to the second edition of Political Theology</i>	
TOMMASO MANZON	195
<i>Models of sovereignty and civil religions: a possible dialogue between the writings of Erik Peterson and Eastern Orthodox theologians</i>	
ANA PETRACHE	223
<i>Voyage au bout de la théologie politique. Carl Schmitt e la postfazione di Teologia politica II</i>	
ALVISE CAPRIA	247

SULLA STORIA DEL CONCETTO DI *THEOLOGIA CIVILIS*

MICHELE NICOLETTI

Abstract. In its Greek origins, the concept of theology is intimately linked to the political dimension, because it is the science of divine things linked to the constitution of the city and to a specific social group that is the bearer of a knowledge and function. From these roots the Roman theologia civilis developed, which is part of the tripartite theology elaborated especially by Varro. The Christian tradition, in particular Augustine, makes a profound critique of civil theology as superstition and attributes its functions to Christian theology as such and to ecclesiastics. In the Middle Ages, the concept of theologia civilis is an antiquarian notion that refers to the Roman world, while a profound mixture of theological and political develops that borrows formulas and concepts from the ancient world applied to the theological and liturgical sphere and vice versa. In the modern age, interest in Roman religion is revived and the theme of theologia civilis and the theological-political is used to indicate the state's activity in religious matters, but there are also other new meanings such as that offered by Vico in terms of the "science of divine providence" or the "Christian theology of politics". In the 19th century, the term "political theology" came into use both to denote a traditionalist interpretation of politics linked to a theological derivation of power (Bakunin) and to indicate a Christian theology that was not only speculative but also militant. In the 20th century, it was Carl Schmitt in polemic with Bakunin and Kelsen who wielded the term as a polemical weapon and stimulated contemporary thinking in the theological as well as in the legal and political fields. But even in Schmitt's version "political theology" appears as a form of knowledge linked to a determined social body.

Keywords. Theologia civilis; Political theology; Political religion; Civil religion

1. *La teologia e i fondatori di città*

Dal punto di vista della genealogia dei concetti, la teologia è politica.

Per questo, ogni tentativo di ricostruire la storia del concetto di “teologia politica” o, nella sua versione latina, *theologia civilis*, non può prescindere dal fatto che l’emergere stesso del concetto di “teologia” avviene in un contesto discorsivo eminentemente politico. Il luogo è noto. È Platone nel secondo libro della *Repubblica* a usare per la prima volta il termine “teologia” (379a) all’interno del dialogo tra Socrate e i suoi interlocutori.

Il dialogo platonico ricostruisce le origini della *polis* e ne spiega la genesi a partire dal fatto che «ciascuno di noi non è autosufficiente». La fondazione della città avviene in primo luogo per ragioni materiali, perché solo la associazione di più individui, la comunanza reciproca, la coabitazione consentono di soddisfare le necessità primarie della vita. Da questa ragione materiale nasce la città come forma di cooperazione economica, che si caratterizza fin dall’inizio per il suo articolarsi in categorie professionali diverse. La forma migliore di cooperazione economica è infatti, per Platone, quella fondata sulla divisione dei mestieri che, da un lato, rispecchia le inclinazioni naturali degli individui, dall’altro, risulta la forma più efficiente di produzione di beni. Il dialogo, indugia a lungo e con piacere nell’enumerare i diversi mestieri svolti nella città e che la città stessa genera, tanto che si ha l’impressione che i mestieri stessi svolgano un ruolo essenziale nell’inclusione cittadina. La dinamica dei bisogni non si arresta tuttavia al soddisfacimento delle necessità primarie della vita, ma tende a moltiplicarsi indefinitamente facendo sì che la città, sviluppata inizialmente per necessità naturali (e quindi “sana”), degeneri a causa della ricerca del lusso. È questa degenerazione che spinge la città a ricercare all’esterno ricchezze ch’essa non è in grado di produrre e che la costringe a dotarsi di una classe di cittadini dediti alla guerra. È questa, dopo la classe dei lavoratori, la classe dei guardiani della città.

Il dialogo platonico a questo punto si interroga su quale siano i migliori guardiani a difesa della città e Socrate non esita a paragonarli ai cani da guardia che devono essere non solo coraggiosi e fedeli, ma anche dotati di una certa conoscenza, a partire da quella, fondamentale, di distinguere il comportamento da tenere verso gli amici (*πρὸς μὲν τοὺς οἰκεῖους*) da quello verso i nemici (*πρὸς δὲ τοὺς πολεμίους*) (375c). Per questo il guardiano *καλὸς κἀγαθὸς* dovrà essere filosofo e coraggioso e veloce e forte (376c).

Si pone dunque l'interrogativo su come formare un tale guardiano. È qui che Platone sferra il suo attacco nei confronti dei mitologhemi della poesia, colpevole non solo di far leva sulle emozioni umane e di rendere l'anima schiava delle passioni, ma anche, e cosa ben peggiore, di attribuire agli dèi ogni malvagità e in particolare l'odio nei confronti dei congiunti. Se la competenza primaria del buon guardiano è la capacità di essere benevoli con "quelli di casa" e guardinghi con i nemici, la poesia che narra delle divinità divorate dalle lotte intestine non può di certo essere usata per l'educazione dei custodi della città.

"No, per Zeus", fece lui, "anche a me sembra che non sia opportuno narrare simili storie". "Come non lo è affatto", incalzai, "dire che gli dèi si fanno guerra, si tendono insidie e si combattono tra loro (il che tra l'altro non è vero), almeno se i futuri custodi della città devono ritenere che la peggiore vergogna sia l'odio reciproco dovuto a futili motivi".

Il tema è chiaro: la vera empietà è l'odio per i propri concittadini e dunque va coltivata la vera pietà, ossia l'amore per la città.

"Ora, Adimanto, – continua Socrate – noi non siamo poeti ma fondatori di città (*οἰκιστὰὶ πόλεως*): e ai fondatori di una città spetta conoscere i modelli in base ai quali i poeti devono comporre i loro miti (*μυθολογεῖν*) e impedire che li trasgrediscano, ma non devono inventare essi stessi dei miti". "Giusto", disse. "Ma quali sarebbero i modelli per la teologia (*οἱ τύποι περὶ θεολογίας*)?" (379a).

Questo è il passo in cui emerge il termine “teologia”. Di capitale importanza è il fatto che nel suo emergere la “teologia” (che è a tutti gli effetti “politica”) è un tipo di sapere specifico (sapere razionale, filosofico, come in generale, per Platone, il vero sapere politico) contrapposto a un altro sapere dominante (il sapere poetico, mitologico) che è espressione di uno specifico gruppo sociale. I fondatori di città, che qui sono anche filosofi, vengono contrapposti a un altro gruppo professionale, quello dei poeti¹. La funzione della “teologia” appare chiara: essa nasce allo scopo di mantenere la coesione sociale della nuova comunità che viene istituita, ossia la città, laddove la “mitologia” poetica, ancorata alla genealogia della casata, finisce per riprodurne le divisioni intestine.

Ma la teologia dei fondatori di città non è solo funzionale all'*unità* della città, è anche essenziale per la costruzione di una virtù civica basata sulla responsabilità personale. Mentre la mitologia poetica è chiaramente discorso antropomorfo, che attribuisce agli dèi ogni sventura umana, dalla guerra alle difficoltà economiche, la teologia razionale attribuisce al divino solo ciò che è positivo e riconduce la radice dei mali sociali agli errori umani. Fonda così la coscienza che gli esseri umani sono – almeno parzialmente – responsabili della loro esistenza individuale e collettiva e apre lo spazio per un'etica dell'impegno personale e civile. Se dunque la mitologia poetica accompagna la ricerca della soddisfazione dei bisogni materiali che degenera in soddisfazione di piaceri sempre più sofisticati e porta la città da sana ad essere malata, la critica della poesia operata dalla filosofia svolge la funzione di purificare la città gonfia di lusso (399e).

Se ci siamo soffermati su questi ben noti passi di Platone, è perché ci mostrano con chiarezza come le radici del nesso tra “teologia” e “politica” stiano, prima che nell'accostamento dei due termini, all'interno

¹ Che i saperi siano originariamente riconducibili a gruppi umani determinati, quasi categorie professionali, risalta in modo tipico anche dall'*Apologia di Socrate*. Quando Socrate cerca di capire in che modo egli, che non sa nulla, sia giudicato dall'oracolo “più sapiente”, si confronta con il sapere di categorie diverse: gli artigiani, i poeti e i politici (*Apologia*, 21b – 22d).

dell'interrogazione stessa sul sapere teologico. È la nascita della città che accompagna il passaggio dal *mythos* al *logos*, il passaggio dalla narrazione alla sistemazione razionale, ossia alla giustificazione, alla fondazione. Il discorso sul fondamento, tipico del filosofare, è discorso sulle fondamenta, è discorso dei fondatori. Insomma per fondare una città non basta una storia, serve un'architettura. I fondatori devono saper fondare. Nello sviluppo dell'argomentazione platonica, come è noto, la città come l'anima umana si articola in tre parti, ognuna dotata di un proprio principio e di una propria virtù, e il governo della città diviene una funzione specifica rispetto a quella svolta dai lavoratori e dai guerrieri.

Comunque si voglia intendere questo emergere del termine "teologia" all'interno della filosofia greca non si può non rilevare che questa forma di sapere e di discorso non è solo discorso *su un oggetto* (gli dèi) ma anche discorso *di un soggetto* (i fondatori di città rispetto ai poeti). Ciò si ritrova con chiarezza in quello che è considerato il luogo classico di nascita del concetto di "teologia civile" all'interno della teologia tripartita di età ellenistica. Attraverso l'influsso di ambienti stoici (Poseidonio, Panezio²) ed epicurei (Filodemo) la distinzione platonica tra la mitologia dei poeti e la teologia dei filosofi-fondatori di città, si riarticola nei tre generi di discorsi sul divino che corrispondono alla teologia mitica (dei poeti), alla teologia naturale (dei filosofi) e alla teologia civile (dei magistrati)³.

² Sulla teologia tripartita in Panezio si vedano gli accenni in M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, 2 voll., Göttingen 1959; tr. it. *La Stoà*, a cura di V.E. Alfieri, Firenze 1978: «Panezio distinse pertanto tre categorie di figure divine: le forze naturali personificate, gli dèi della religione pubblica e gli dèi del mito, e fondò così la *tripertita theologia* che si affermò in particolare nella teologia razionalistica dei Romani» (vol. 1, p. 402); e ancora: «...il pontefice Scevola accettò di peso la teologia tripartita di Panezio, trasformandola però, da buon romano, in una difesa della religione di Stato» (vol. 1, p. 545). Sulle teologie tripartite in ambito indoeuropeo, si veda G. Dumézil, *L'ideologia tripartita degli indoeuropei*, cap. 2: *Le teologie tripartite*.

³ G. Lieberg, *Die Theologia Tripartita als Formprinzip antiken Denkens*, in «Rheinisches Museum Für Philologie», 125(1982), 1, pp. 25–53.

2. *La teologia tripartita e la critica della theologia civilis*

In età romana, questa tripartizione della teologia si trova nelle trattazioni di Quinto Muzio Scevola e di Marco Terenzio Varrone⁴, riportate da Tertulliano e Agostino, ma si trova anche in altre fonti tra cui Plutarco⁵, Dione Crisostomo⁶, Aezio⁷, Eusebio di Cesarea⁸.

Nel Libro IV del *De Civitate Dei* così la descrive Agostino: «Il dot-tissimo pontefice Scevola, come è riferito nella storia letteraria, ha dimostrato che sono stati consegnati alla tradizione tre generi di dèi, una dai poeti, un'altra dai filosofi e una terza dai principi delle città»⁹. Come si vede i tre generi di “teologia” sono collegati a tre categorie di persone che svolgono funzioni e mansioni diverse. Non è un caso dunque che anche in questo contesto ritorni il nesso tra diverse forme di sapere teologico e diverse categorie e gruppi sociali o professionali.

Non solo in Scevola ma anche in Varrone si ritrova lo stesso legame

⁴ Cfr. Y. Lehmann, *Varron théologien et philosophe romain*, Latomus, Bruxelles 1997; G. Lieberg, *Die “theologia tripartita” in Forschung und Bezeugung*, in H. Temporini (Hrsg.), *Austieg und Niedergang der römischen Welt*, Bd. 4, 1973, pp. 63-115; I. Leonardis, *Ἄλλος ὄψος Ἡρακλῆς: tracce della riflessione sui tria genera theologiae nelle Menippeae di Varrone* in «Mètis», N.S., 15(2017), pp. 355-76; Ead., *Varrone, unus scilicet antiquorum hominum. Senso del passo e pratica antiquaria*, Edipuglia (Biblioteca di Athenaeum, 62), Bari 2019; G. Lettieri, *Riflessioni sulla teologia politica di Agostino*, in P. Bettio - G. Filoramo (eds.), *Il dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Brescia, Morcelliana 2002, pp. 215-265; C. Moatti, *La Raison de Rome. Naissance de l'esprit critique à la fin de la République (IIe-Ier s. avant J.-C.)*, Seuil, Paris 1997; A. Momigliano, *The Theological Efforts of the Roman Upper Class in the First Century BC*, in «Classical Philology», 79, 3(1984), pp. 199-211; J. Pépin, *La théologie tripartite de Varron. Essai de reconstitution et recherche des sources*, in «Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques», 2(1956), pp. 265-294; Id., *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Études Augustiniennes, Paris 1976; E. Romano, *La filosofia dei 'non filosofi': Varrone e Vitruvio*, in *Philosophari. Usages romains des savoirs grecs sous la République et sous l'Empire*, a cura di P. Vesperini, Classiques Garnier, Paris 2017, pp. 211-231; J. Rüpke, *Religion in Republican Rome: rationalization and ritual change*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia (Pa) 2012.

⁵ Plutarco, *am.* 18, 753 BC.

⁶ Dione Crisostomo, *Oratio 12 (Sull'origine della nozione di Dio)*, 39-40; 44; 47.

⁷ Aezio, *Placita Philosophorum* I, 6, 2-9 in Diels *Doxograph.* p. 293a 1-295a 14 (cap. *Da dove gli uomini hanno tratto la nozione di Dio*)

⁸ Eusebio di Cesarea, *Praeparatio evangelica* III, 17, 1-2; IV, 1, 2-4.

⁹ Agostino, *De Civitate Dei*, IV, 27: «Relatum est in litteras doctissimum pontificem Scaevolam disputasse tria genera tradita deorum: unum a poetis, alterum a philosophis, tertium a principibus civitatis».

tra sapere e funzione sociale e se ne dà una ragione profonda. Siccome sono gli dèi stessi a differenziarsi per funzioni, mansioni, competenze, di conseguenza la scienza degli dèi deve articolarsi nello stesso modo per comprendere la diversa forza e capacità degli dèi nei diversi ambiti della vita. In ciò sta la necessità della teologia per il culto: come potremmo altrimenti invocare in modo appropriato gli dèi se non conoscessimo la funzione che svolgono?

[Varrone] Dice che non solo non si può vivere agiatamente ma che non si può vivere affatto se non si conoscono il falegname, il mugnaio e il muratore, cui poter chiedere un servizio, ovvero se non si sa chi assumere come collaboratore, guida e insegnante. Allo stesso modo, egli afferma, non v'è dubbio che è utile la conoscenza degli dèi, se si sa anche quale forza, facoltà e potere ha ciascun dio sulle varie cose¹⁰.

Anche in Varrone dunque la tripartizione della teologia viene fatta risalire ai tre gruppi che ne trattano. Così, ad esempio, ne riferisce Tertulliano:

Nel suo trattato *Sulle cose divine*, raccolto da antichi digesti, [Varrone] si è dimostrato una guida utile per noi. Ora, se gli chiedo chi siano stati gli inventori degli dèi, egli indica o i filosofi, o i popoli, o i poeti. Infatti, egli ha distinto il censo degli dèi secondo un triplice genere: uno è il genere fisico, di cui trattano i filosofi; un altro è il genere mitico, che riecheggia tra i poeti; il terzo, il genere

¹⁰ «Quid est ergo, quod pro ingenti beneficio Varro iactat praestare se civibus suis, quia non solum commemorat deos, quos coli oporteat a Romanis, verum etiam dicit quid ad quemque pertineat? Quoniam nihil prodest, inquit, hominis alicuius medici nomen formamque nosse, et quod sit medicus ignorare: ita dicit nihil prodesse scire deum esse Aesculapium, si nescias eum valetudini opitulari atque ita ignores cur ei debeas supplicare. Hoc etiam alia similitudine affirmat dicens, non modo bene vivere, sed vivere omnino neminem posse, si ignoret quisnam sit faber, quis pistor, quis tector, a quo quid utensile petere possit, quem adiutorem assumere, quem ducem, quem doctorem; eo modo nulli dubium esse asserens ita esse utilem cognitionem deorum, si sciatur quam quisque Deus vim et facultatem ac potestatem cuiusque rei habeat. *Ex eo enim poterimus, inquit, scire quem cuiusque causa deum advocare atque invocare debeamus, ne faciamus, ut mimi solent, et optemus a Libero aquam, a Lymphis vinum.* Magna sane utilitas. Quis non huic gratias ageret, si vera monstraret, et si unum verum Deum, a quo essent omnia bona, hominibus colendum doceret?» (*ivi*, IV, 22).

gentile, che i popoli hanno adottato ciascuno per sé. Quando, dunque, i filosofi hanno ingegnosamente composto la loro teologia fisica dalle loro stesse congetture, quando i poeti hanno tratto la loro mitica dalle favole, e i popoli hanno forgiato il loro genere gentile secondo la loro volontà, dove deve essere collocata la verità? Nelle congetture? Ma queste sono solo una concezione dubbia. Nelle favole? Ma sono al massimo una storia assurda. Nei racconti popolari? Ma questa è municipale. Ora, presso i filosofi tutto è incerto, a causa della loro variazione; presso i poeti tutto è indegno, perché immorale; presso i popoli tutto è confuso, perché dipende dalla loro semplice scelta¹¹.

È interessante notare come in questa versione della teologia tripartita, la teologia civile venga dipinta come opera dei popoli più che dei principi e sia detta per questo anche teologia “gentile”, ossia teologia delle genti. Ciò conferisce a questo tipo di teologia una tinta locale tesa ad esaltare la dimensione “municipale” e a ricondurne la genesi – nella ricostruzione di Tertulliano – a un processo di scelta, di “adozione” da parte del popolo, rispetto ai ragionamenti filosofici della teologia fisica o alle invenzioni dei poeti. Con ciò la teologia civile o gentile si espone al rischio di essere il frutto di un atto arbitrario del sentimento popolare.

Se dalla critica di Tertulliano nei confronti di Varrone passiamo alla critica agostiniana, l'accento è nuovamente sugli attori dei diversi generi di teologia. Agostino nel libro VI, dopo aver analiticamente esposto il contenuto delle *Antiquitates* di Varrone, ne richiama l'articolazione della teologia in tre generi:

¹¹ Tertulliano, *Ad Nationes*, II, 1: «qui, Rerum Diuinarum ex omnibus retro digestis commentatus, idoneum se nobis scopum et posuit. Hunc si interrogem, qui insinua<to>res deorum, aut philosophos designat aut populos aut poetas. Triplici enim genere deorum censum distinxit: unum esse physi<cum>, quod philosophi retractant, aliud mythicum, quod inter po<etas> uoluntatur, tertium gentile, quod populi sibi Quique adoptaue<runt>. Igitur cum philosophi physicum coniecturis concinnarint, <poetae> mythicum de fabulis traxerint, populi gentile ultro prae<sumpse>rint, ubinam ueritas collocanda? In coniecturis? sed inc<erta con>ceptio est. In fabulis? sed foeda relatio est. In adoptionibus? sed <...> et municipalis adoptatio est. Denique apud philosophos <incerta>, quia uaria; apud poetas omnia indigna, quia turpia; apud populos pas<sua omnia, quia uoluntaria>».

Che cosa significa questa divisione in tre specie della teologia, ossia della scienza razionale degli dèi: la teologia mitica, la teologia fisica, la teologia civile? [...] “Quella mitica si chiama così - egli [Varrone] scrisse - perché l’usano principalmente i poeti; quella fisica i filosofi; quella civile i popoli”. Nella prima sono ammesse molte cose contrarie alla dignità e alla natura degli dèi immortali. In essa infatti si dice che un dio nasce dalla testa, un altro dal femore e un terzo da alcune gocce di sangue; che alcuni dèi sono ladri, altri adulteri, altri addetti al servizio dell’uomo [...]. Vediamo ora che cosa dice della teologia fisica: “La seconda specie di teologia è quella intorno alla quale i filosofi hanno scritto molte opere. In essa si tratta del numero degli dèi, della loro residenza e della loro natura; se hanno avuto origine nel tempo o se esistono da tutta l’eternità [...].” Esaminiamo ora la teologia civile: “La terza specie di teologia - egli dice - è quella che i cittadini, e specialmente i sacerdoti, debbono conoscere e praticare. In essa si stabilisce quali dèi bisogna adorare pubblicamente e quali sacrifici si debbano loro offrire”. Notiamo ancora quello che segue: “La prima specie di teologia è propria del teatro, la seconda del mondo, la terza della città”¹².

Leggendo questa formulazione della teologia tripartita (poeti, filosofi, popoli) si potrebbe pensare che il soggetto “popolo” appare troppo generico per connotare una categoria sociale specifica che possa elaborare, alla pari di quella dei poeti o dei filosofi, una teologia – in questo caso la teologia civile – come “sapere professionale”. In realtà, come si legge nel testo, Varrone, nelle sue stesse citazioni, si affrettava a precisare che anche in questo caso abbiamo all’opera un gruppo ristretto di esperti, appunto i “sacerdoti”¹³. È interessante notare poi come a ogni gruppo professionale si accompagni poi un luogo specifico (teatro, mondo, città), cosa che porta, accanto a una professionalizzazione del sapere, anche ad una sua localizzazione.

¹² «Deinde illud quale est, quod tria genera theologiae dicit esse, id est rationis quae de diis explicatur, eorumque unum mythicon appellari, alterum physicon, tertium civile?» (Agostino, *De Civitate Dei*, VI, 5).

¹³ «Tertium genus est, inquit, quod in urbibus cives, maxime sacerdotes, nosse atque administrare debent. In quo est, quos deos publice colere, [quae] sacra ac sacrificia facere quemque par sit. Adhuc quod sequitur attendamus. Prima, inquit, theologia maxime accommodata est ad theatrum, secunda ad mundum, tertia ad urbem».

Nel significato ricavato da Varrone e riportato da Agostino, la teologia civile sta ad indicare la rappresentazione del divino elaborata dai sacerdoti e dai politici per proteggere la città, le sue tradizioni, le sue leggi, il suo governo e per educare i cittadini alle virtù civili. Da questo punto di vista la teologia civile intende svolgere la stessa funzione dell'antica teologia platonica, ossia elaborare un insieme di discorsi relativi alle divinità tese a favorire mentalità e comportamenti utili alla coesione della collettività politica.

Le osservazioni critiche di Agostino sono note: la teologia civile non è teologia autentica, ma semplice invenzione umana, creazione di falsi dèi a scopi strumentali e si pone sullo stesso piano della teologia mitica, ossia delle narrazioni favolose dei poeti che attribuiscono agli dèi ogni sorta di mostruosità pur di divertire. Nel caso della teologia civile lo scopo non è più ludico, ma politico, ma entrambe sono il frutto di un artificio umano.

Con ciò non si deve pensare che Agostino sia del tutto insensibile nei confronti della funzione civile della religione¹⁴: al contrario, come dimostra la sua stessa opera, la religione riveste per lui un ruolo fondamentale nell'edificazione della convivenza umana. Ciò che è in questione è la fonte della religione e il soggetto titolato alla sua interpretazione. È da questo duplice punto di vista che la teologia civile romana appare ai suoi occhi inservibile: da un lato, la sua sorgente appare interamente umana e condizionata dalla contingenza storica e sociale che la ha prodotta, dall'altro essa è nelle mani del potere politico stesso.

Nella storia del concetto di teologia civile, questa critica di Agostino nei confronti di Varrone riveste un ruolo fondamentale. In primo luogo perché, perduto il testo di Varrone, questi passi del *De Civitate Dei* sono di fatto il luogo più importante per la conservazione e la trasmissione di frammenti significativi delle *Antiquitates*. Considerata l'incredibile

¹⁴ Si vedano le osservazioni puntuali di G. Lettieri, *Riflessioni sulla teologia politica di Agostino*, cit.

fortuna dell'opera di Agostino, essa si è imposta come veicolo fondamentale di conoscenza della teologia tripartita in generale e della teologia civile in particolare, non solo nel corso dell'età medievale, ma anche in età moderna e contemporanea. In secondo luogo perché il fatto che il concetto di "teologia civile" venga tramandato all'interno di un discorso critico e demolitore finisce per gettare un'ombra sinistra sul concetto stesso. Attraverso la critica agostiniana, la teologia civile viene vista come forma di teologia tipica dell'antichità precristiana e dunque come forma "antiquaria", riconducibile a forme religiose interpretate dalla cristianità e post-cristianità come mera superstizione. Infine, il fatto di essere considerata invenzione umana, fabbricata al fine di rafforzare la coesione sociale della comunità politica, spinge a identificarla come discorso strumentale elaborato dai detentori del potere politico allo scopo di garantire la propria conservazione. Dunque non solo luogo di elaborazione di un culto pubblico da tributare agli dèi protettori della città, ma forma di sacralizzazione dell'ordine sociale e politico con evidenti rischi di una divinizzazione dell'esistente e di potenziali forme di intolleranza e persecuzione nei confronti di credenze e culti alternativi. Benché la religione della città antica appaia agli occhi dei secoli successivi generalmente caratterizzata da un approccio pluralistico e tollerante, in realtà il "caso Socrate", messo a morte con l'accusa – tra le altre - di "introdurre divinità alternative a quelle della città", o il caso dei martiri cristiani rei di rifiutare il culto divino all'imperatore, finiscono per gettare un'ombra cupa su alcune forme della teologia civile dell'antichità.

In realtà, benché Agostino cerchi di operare una vera e propria "liquidazione" della teologia civile, la stessa teologia agostiniana finisce per assumerne i caratteri. Lo stesso titolo della sua opera, *De Civitate Dei*, utilizza il termine politico di *civitas* per definire il "regno di Dio" (termine anch'esso politico) e ne sviluppa ampiamente la dialettica politica con la città terrena nel corso della storia e della escatologia. Naturalmente, in Agostino lo schema varroniano viene rovesciato: mentre in Varrone

prima vi è la fondazione della città come opera umana e poi l'istituzione della sua religione, in Agostino la fondazione della città di Dio è opera divina e viene contrapposta alla città umana invece fondata dagli uomini, in particolare da Caino, il primo fratricida (a cui viene associato e non a caso il nome di Romolo).

Se pensiamo a ciò che dice Platone a proposito della teologia come sapere elaborato dai fondatori di città, ritroviamo qui lo stesso meccanismo. È Dio stesso, nel caso del cristianesimo, il fondatore della città ed è dunque lui a elaborare l'autentica teologia di questa città, contenuta nella Rivelazione, che svolge il ruolo di mantenere unita la sua costruzione. È la fondazione divina della città di Dio, che le conferisce la natura di città eterna ed universale diversamente dalle città umane che sono destinate a cadere perché recano dentro di sé il segno dell'*amor sui* e della violenza, come dimostrano i racconti della fondazione delle prime città, da Caino a Romolo: "*fraterno primi maduerunt sanguine muri*".

Fatta questa distinzione fondamentale tra città divina e città umana e criticata dunque la teologia della città umana, è facile vedere come la stessa teologia agostiniana svolga anche la funzione di "teologia civile", nel senso di scienza della divinità protettrice della città. E, anche in questo caso come nei casi precedenti, si potrebbe dire che anche questo tipo di "teologia" è un sapere specialistico di un gruppo di esperti, di specialisti, di una categoria professionale, i sacerdoti all'interno del più ampio popolo di Dio, ossia la chiesa. Anche in questo caso, si potrebbe dire, ripetendo quanto richiamato a proposito del sorgere platonico del concetto, che è la conoscenza del divino in quanto tale, ad essere, di nuovo, *politica*.

3. Un «ibridismo politico-religioso»?

Nel suo sorgere, dunque, la teologia cristiana non solo critica e demolisce la teologia precedente ma ne occupa per intero lo spazio, dotandosi di propri luoghi e organizzando un proprio sapere “professionale” custodito da un corpo specializzato, il clero. Ci si aspetterebbe a questo punto di assistere alla nascita di una sorta di “teologia civile cristiana” contrapposta a quella antica.

In realtà, nell’epoca che più di ogni altra si direbbe teologico-politica, il Medioevo, si stenta a ritrovare l’uso di questo termine, quasi vi fosse una *damnatio memoriae* del concetto di *theologia civilis* e una sua sostanziale riduzione a raro oggetto antiquario. È, a mio parere, perciò necessaria una grandissima cautela nel parlare di “teologia politica cristiana” in età medievale senza interrogarsi sul perché nei testi medievali l’espressione “teologia politica o civile” non goda affatto di una grande fortuna. Quanti con troppa disinvoltura parlano di teologia politica medievale possono naturalmente giustificarsi ricorrendo all’autorità di Ernst Kantorowicz che, come è noto, non esita a titolare la sua fondamentale opera *The Two King’s Bodies. A Study in Medieval Political Theology*¹⁵, ma si dovrà pur riconoscere che l’utilizzo dell’espressione “teologia politica” da parte del grande storico del Medioevo ha a che fare con l’uso che Carl Schmitt ne fece nel 1922 nel suo famoso testo *Politische Theologie* più che con l’uso medievale di tale termine. In particolare, nel caso di Kantorowicz ciò nasce dal desiderio di mostrare come la dinamica teologico-politica della sovranità moderna descritta da Schmitt avesse le sue radici nel tardo Medioevo e fosse un processo complesso non certamente riducibile alla

¹⁵ Cfr. E. Kantorowicz, *The Two King’s Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton 1957; tr. it. *I due corpi del re*, a cura di G. Rizzoni, Torino 1989. Sul concetto di *political theology* in Kantorowicz si veda R. Pawlik, *Le teologie politiche medievali e le loro ripercussioni novecentesche: Ernst Kantorowicz a confronto con Carl Schmitt e Erik Peterson*, in *Ernst Kantorowicz (1895-1963) Storia politica come scienza culturale / Ernst Kantorowicz (1895-1963) Political History as Cultural Inquiry*, a cura di Th. Frank - D. Rando, Pavia University Press, Pavia 2015, pp. 19-44.

sola derivazione dei concetti giuridici e politici dai concetti teologici¹⁶.

Se si vuole perciò ripercorrere la storia dell'espressione "teologia civile" (o politica) nel Medioevo, bisognerà anzitutto ricercare la sopravvivenza del termine antico laddove viene rievocata la critica agostiniana della religione e della teologia romana, come, ad esempio nel passo della *Summa Theologiae* di Tommaso in cui si discute della superstizione e della idolatria. Rifacendosi alla ricostruzione agostiniana di Varrone, Tommaso scrive:

Le due ultime opinioni rappresentano quello che essi chiamavano la teologia fisica, e che i filosofi approfondivano nello studio del cosmo, e insegnavano nelle scuole. L'opinione invece che faceva capo al culto degli uomini, si concretava nella così detta teologia mitologica, la quale seguendo le invenzioni dei poeti veniva rappresentata nei teatri. Mentre l'opinione che si rifaceva alle immagini costituiva la così detta teologia civile, che dai pontefici era celebrata nei templi. Ebbene, tutte queste cose rientravano nella superstizione dell'idolatria. Di qui le parole di S. Agostino: "È superstizioso tutto ciò che è stato inventato dagli uomini nella fabbricazione e nel culto degli idoli, o allo scopo di venerare come Dio la creatura, o qualche parte del creato"¹⁷.

Nel tentativo di ricostruire il percorso dell'antico concetto di teologia civile nell'età medievale, occorrerà perciò andare in cerca della ricezione della critica agostiniana a Varrone nei commentari e nelle glosse al *De Civitate Dei*, così come servirà esaminare le diverse trattazioni della religione greca e romana e di alcune sue figure significative come Pitagora¹⁸ o Numa¹⁹.

¹⁶ «This study may be taken among other things as an attempt to understand and, if possible, demonstrate how, by what means and methods, certain axioms of a political theology which mutatis mutandis was to remain valid until the twentieth century, began to be developed during the later Middle Ages » (E. Kantorowicz, *The Two King's Bodies*, cit., *Preface*, p. xxxiv).

¹⁷ Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, II-II, q. 94, a. 1 e *Super Epistolam ad Romanos Lectura*, I, 7.

¹⁸ In questa direzione si muove il saggio di Alessandro Palazzo pubblicato in questo numero.

¹⁹ Cfr. ad esempio M. Silk, *Numa Pompilius and the Idea of Civil Religion in the West*, in *Journal of the American Academy of Religion*, 72(2004), pp. 863-896; Id., *Numa Pompilius and the Development of the*

Ma, accanto alla ricostruzione di questo uso “antiquario” del termine antico, si dovrà ancora ricercare se in età medievale non si affaccino nuovi usi del termine tesi ad indicare un’applicazione della teologia cristiana all’ambito della politica, insomma una teologia cristiana della politica. A ciò sembra alludere Kantorowicz in una sua nota:

The rhetorical “hybridism” with its tendency towards building up “theologies” of all sorts (political theology as well as a theology of science or rhetoric) was actually taught in Bologna; see, e.g., my study “An ‘Autobiography’ of Guido Faba,” *Mediaeval and Renaissance Studies*, 1(1941-43), 253-280²⁰.

È evidente che queste linee di ricerca relative alla storia del termine in età medievale, non esauriscono la storia del concetto né tanto meno, se si vuole, la storia del problema²¹. Ma proprio il non uso del termine “teologia politica” nel Medioevo per designare la teologia cristiana, conferma quanto si diceva a proposito di Agostino. È la teologia cristiana ad essere, in quanto teologia, teologia della città e a sviluppare le sue linee fondamentali anzitutto nella liturgia, che, come ha mostrato Peterson, attingeva a temi e motivi dei culti antichi, ivi compresi i culti civili dell’imperatore, ma li sviluppava in modo originale anticipando gli sviluppi della scienza giuridica successiva²². Un esempio classico di questa dinamica è quello magistralmente indagato da Kantorowicz, ossia i due corpi del re, secondo cui le antiche modalità di deificazione del re o dell’imperatore si

Idea of Civil Religion in Western Thought, in G. Filoramo (a cura di), *Teologie politiche. Modelli a confronto*, Morcelliana, Brescia 2005, pp. 335-56.

²⁰ E. Kantorowicz, *The Two King's Bodies*, cit., p. 108, nota 48.

²¹ Si veda la raccolta di saggi *Political Theology in Medieval and Early Modern Europe: Discourses, Rites, and Representations* edited by Montserrat Herrero, Jaume Aurell, and Angela C. Miceli Stout, Turnhout: Brepols, 2017.

²² «The king as gemina persona, human by nature and divine by grace: this was the high-mediaeval equivalent of the later vision of the King's Two Bodies, and also its foreshadowing. Political theology in that early period was still hedged in by the general framework of liturgical language and theological thought, since a Church independent secular “political theology” was as yet undeveloped» (E. Kantorowicz, *The Two King's Bodies*, cit., p. 87).

ripresentano nel culto cristiano:

It might be possible to argue that the general concept of the Norman Anonymous still drifted in the wake of ancient ruler deification. The tenet, however, of the Tudor jurists definitely hangs upon the Pauline language and its later development: the change from the Pauline corpus Christi to the mediaeval corpus ecclesiae mysticum thence to the corpus reipublicae mysticum which was equated with the corpus morale et politicum of the commonwealth, until finally (though confused by the notion of Dignitas) the slogan emerged saying that every abbot was a “mystical body” or a “body politic,” and that accordingly the king, too, was, or had, a body politic which “never died.” Notwithstanding, therefore, some similarities with disconnected pagan concepts, the king’s two bodies is an offshoot of Christian theological thought and consequently stands as a landmark of Christian political theology²³.

Ma non a caso Kantorowicz per denominare *questa* “teologia politica” non esita ad equipararla a un “ibridismo politico-religioso”²⁴. Potremmo quindi dire che la teologia in età medievale comprende la politica come sua parte dipendente, in parte riprendendo temi dell’antica *teologia civile* in parte sviluppando una propria e originale *teologia della politica* a partire dalla rivelazione cristiana e dalla liturgia. Ma con ciò il problema non è affatto risolto perché si apre la questione di chi debba essere l’interprete di questa teologia che ha a che fare con la vita della città. E anche in età medievale il problema del soggetto interpretante non è risolto con il mero affermarsi dei teologi come principi del sapere ma si aprono lotte, conflitti e competizioni per stabilire se il compito dell’interpretazione stia in capo ai sacerdoti o ai re e all’interno dei diversi campi se stia in capo al Papa o al Concilio oppure all’Imperatore, ai Re o ai Parlamenti. Entro questa lotta nasce e si alimenta il gruppo professionale dei giuristi che progressivamente riesce ad affermare l’autonomia

²³ E. Kantorowicz, *The Two King’s Bodies*, cit. *Epilogue*, p. 509.

²⁴ «This political theology, or politico-religious hybridism» (*ivi*, p. 108).

del proprio sapere. La costituzione di teologi e giuristi in corpi sociali ha evidenti conseguenze sul piano dello sviluppo della “teologia politica” nel passaggio chiave dal Medioevo alla modernità²⁵.

4. *La ripresa della teologia civile*

Questa tensione interna alla cristianità si trasforma in conflitto aperto con la rottura dell’unità della dottrina teologica.

Il tema teologico-politico è evidentemente al centro delle questioni nell’età del Rinascimento e della Riforma, dove si configura essenzialmente come “lotta per l’interpretazione”. Come Carl Schmitt ha visto correttamente, la questione del *Quis interpretabitur?* è non solo la questione teologica posta dalla Riforma, ma anche la questione cruciale nell’instaurarsi dello Stato moderno²⁶. La questione dell’interpretazione si pone ora con radicalità nuova rispetto ai secoli precedenti. Non è solo lotta tra corporazioni di teologi o giuristi che si contendono il campo, né solo conflitto tra istanze spirituali e temporali all’interno della *res publica christiana*, ma diventa messa in discussione radicale del ruolo dell’autorità in quanto tale, ossia della necessità di un interprete istituzionale della religione come mediatore di salvezza. Il sapere attorno alle cose divine si apre alla ricerca del singolo. Per converso il sapere attorno alle cose umane, si struttura attorno a metodologie proprie e a propri corpi organizzati.

Si ripropone in modo nuovo e radicale l’interrogativo su quale sia la “teologia” di cui devono essere portatori i fondatori della nuova città, os-

²⁵ Cfr. E. Kantorowicz, *Kingship under the Impact of Scientific Jurisprudence*, in M. Clagett, G. Post, R. Reynolds (eds.), *Twelfth-Century Europe and the Foundation of Modern Society*, Madison (Wisc.) 1961, pp. 89-111; C. Schmitt, *Die Formung des französischen Geistes durch den Legisten*, in “Deutschland-Franreich. Vierteljahrschrift des deutschen Instituts/Paris”, 1, 2(1942), pp. 1-30.

²⁶ Sul punto mi permetto di rimandare al mio lavoro *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia 1990.

sia dello Stato moderno. E ciò, anzitutto, all'interno della teologia cristiana in cui si aprono differenze confessionali che si rendono più o meno accattivanti e interessanti anche in forza della loro funzionalità politica. In questo contesto si sviluppano dottrine teologiche tese a giustificare la formazione di un potere politico concentrato nelle mani del moderno sovrano, così come dottrine teologiche impegnate a sostenere un assetto "federale" della comunità politica²⁷. In modo ancor più radicale, ci si interroga su quale sia la migliore "religione politica" per la costituzione dello Stato moderno. In questo quadro non c'è da stupirsi che riemerge un interesse positivo e non solo antiquario anche per le forme di relazione tra religione e politica che si ritrovano presso gli antichi. Esempio classico di questo interesse non antiquario è Machiavelli e lo svilupparsi di analisi e ricerche attorno alla religione romana²⁸.

È dentro questo contesto che prendono forma i concetti di *religione politica* e *religione civile*²⁹, ma si ritrovano anche delle esplicite menzioni del concetto di *theologia politica* in riferimento all'antico concetto di *theologia civilis*. Ciò avviene all'interno di quel rinato interesse per la religione romana di cui abbiamo parlato e, in particolare, per le trattazioni di Scevola e Varrone. Se ne trovano tracce, ad esempio, in testi del diciassettesimo secolo come quello di Vossio [Gerhard Johannes Voss], *De Theologia Gentili*³⁰, e di Hero Hersenius [Daniel Georg Morhof], *Theologia gentium politica exhibens cultum principum idololatricum & genuinum, Dissertatio prima de divinitate principum*³¹, che, prendendo le mosse dalla tripartizione varroniana, ha per oggetto l'idolatria dei principi considerati dèi o semidèi. Ma il riferimento a Varrone si trova

²⁷ Cfr. il saggio di Ilaria Pizza sulla "teologia federale" di Althusius in questo volume.

²⁸ Cfr. il saggio di Gabriele Pulvirenti in questo volume.

²⁹ Cfr. il saggio di Tamás Nyirkos in questo volume.

³⁰ Gerardi Joannis Vossii, *De Theologia Gentili et Physiologia Christiana sive De origine ac progressu idololatriae*, Libri XI, Amsterdam 1668, II, 1, 1.

³¹ Hero Hersenius [Daniel Georg Morhof], *Theologia gentium politica exhibens cultum principum idololatricum & genuinum, Dissertatio prima de divinitate principum*, J. Keil, Rostock 1662.

anche in opere di autori più famosi come, ad esempio, nella trattazione che Herbert di Cherbury fa della religione romana sulla scorta dei frammenti varroniani tramandati dalla tradizione: «Ex quibus Varronis verbis, non minus quam ex Platonis Platoniorum sententia supra allata, quum satis constet, Theologiam Gentilium partim ex recta ratione, partim ex Mythicis Poetarum fabulis, partim ex Sacerdotum sanctionibus concinnatam fuisse»³². Qui la teologia tripartita viene fatta risalire alla scuola platonica e la teologia civile fatta coincidere con le misure politiche e giuridiche, anche sanzionatorie, che nell'antichità accompagnavano il culto. Il tema delle "sanzioni dei sacerdoti" è avvertito chiaramente come un tema fondamentale in età moderna perché tocca la questione delicatissima della valenza civile delle sanzioni ecclesiastiche a partire da quella della *scomunica*. Entro quest'atmosfera e questo intreccio di problemi di politica religiosa o ecclesiastica (da un lato gli effetti civili degli atti religiosi, dall'altro le misure assunte in materia religiosa da parte delle autorità civili), non stupisce la comparsa dell'espressione *theologico-politicus* che si ritrova nel trattato teologico-politico di Spinoza apparso nel 1670, volto appunto a definire quale sia la funzione politica della religione e quale politica lo Stato debba perseguire in ambito religioso.

Nel periodo successivo il riferimento alla antica *theologia civilis* continua a rimanere vivo. Lo si trova ad esempio in Pierre Bayle che richiama esplicitamente la tripartizione di Scevola: «Le grand Pontife Scaevola fit des livres, ou il dit qu'on avoit parlé de trois especes de Dieux, la premiere comprenoit les Dieux Poetiques, la seconde les Dieux Philosophiques, la troisieme les Dieux établis par les fondateurs, ou par le chefs des Etats»³³.

Nell'argomentazione di Bayle, tale riferimento alla teologia civile romana non gioca nessun ruolo particolare nella sua interpretazione dei

³² Herbert di Cherbury, *De Religione Gentilium*, Amsterdam 1663.

³³ P. Bayle, *Continuation des Pensées Diverses in Oeuvres Diverses*, Den Haag 1727, III.1, § 49. Si veda su Bayle il saggio di Stefano Brogi in questo volume.

rapporti tra religione e politica, mentre il tema assume un deciso rilievo nel pensiero di Giovambattista Vico che insiste invece sul ruolo fondamentale della religione nel processo di incivilimento della società umana e ciò non solo nella costituzione originaria del politico ma anche nelle epoche successive, ivi compresa l'età moderna. Si ritrova nelle pagine di Vico il nesso platonico tra il sapere "teologico" in quanto discorso sugli dèi e i "fondatori di città" o di nazioni a ribadire il rapporto ineludibile tra il sapere e il potere esercitato da un gruppo specifico all'interno della comunità umana³⁴. Nella prospettiva di Vico la *teologia civile* diviene così uno dei nomi stessi della *scienza nuova*, accanto a quello di "arte critica" e "filosofia dell'autorità", perché

cotal Scienza dee essere una dimostrazione, per così dire, di *fatto storico della provvidenza*, perché dee essere una storia degli ordini che quella, senza verun umano scorgimento o consiglio, e sovente contro essi proponimenti degli uomini, ha dato a questa gran città del gener umano, ché, quantunque questo mondo sia stato criato in tempo e particolare, però gli ordini ch'ella v'ha posto sono universali ed eterni³⁵.

Un terzo importante riferimento in età illuminista è rappresentato dall'*Encyclopedie*, dove alla voce *Théologie* si legge:

Les anciens avoient trois sortes de *théologie*; savoir, 1°. la mythologique ou fabuleuse qui florissoit parmi les Poëtes, & qui rouloit principalement sur la théogonie ou génération des dieux. *Voyez* FABLE, MYTHOLOGIE & THÉOGONIE. 2°. La politique, embrassée principalement par les princes, les magistrats, les prêtres, & le corps des peuples, comme la science la plus utile & la plus nécessaire pour la sûreté, la tranquillité & la prospérité de l'état. 3°. La physique ou naturelle, cultivée par les Philosophes, comme la science la plus convenable à la nature & à la raison, elle n'admettoit qu'un seul Dieu suprême, & des démons ou génies, comme médiateurs entre Dieu & les hommes. *Voyez* DÉMON & GÉNIE³⁶.

³⁴ Si veda il saggio di Francesca Fidelibus in questo volume.

³⁵ GB. Vico, *Scienza Nuova* (1744), in Id., *Opere*, vol. 1, a cura di A. Battistini, Mondadori, Milano 1990, §342, p. 549.

³⁶ Voce "Théologie", in *L'Encyclopédie* vol. 33, Lausanne Bern 1781, p. 423.

Come si vede da questi riferimenti, in età moderna il termine “teologia civile” o “teologia politica” si ritrova in straordinaria continuità con il suo uso antico e denota la teologia dei magistrati o dei fondatori dello Stato o più in generale l’atteggiamento dello Stato nei confronti della Religione, al tempo stesso si arricchisce di nuovi e più ampi significati come nel caso di Vico, che riprende motivi antichi trasponendoli in modo originale nel contesto della modernità.

Tra la fine del XVII e il XVIII secolo si affaccia però anche un altro uso della combinazione dei termini ‘teologia’ e ‘politica’ che si ritrova in particolare nella tradizione tedesca dove, in alcune dissertazioni, si affaccia il termine *Theo-politica* e *Theo-politicus*. È questo il caso, ad esempio, del lavoro di Joseph Klimer dal titolo *Hebdomada Theopolitici ad mentem Marci Antonii imp. Exacta* (Typis Cosmerovii, Vienna 1695) o di quello di Jean-Baptiste Mayr dal titolo *Idea Sapientis Theo-Politici, seu tripartita morum philosophia ethica, politica, oeconomica* (Typis Mariae Theresiae Voigtin, Vienna 1728). La cosa interessante è che, di nuovo, la questione teologico-politica si ripropone come questione di un sapere in connessione con il potere: il nuovo termine *theo-politicus* si riferisce infatti alla figura di un politico “sapiente” che si contrappone al *politicus* nel senso machiavelliano del termine, ossia di colui che si considera libero da ogni considerazione morale e religiosa. Secondo l’autore, i *politici* machiavelliani meglio si farebbe a definirli “*Pseudo-ethici*”, “*Pseudo-politici*” o ancora, “*Tyranni*” nel caso di coloro che elevano a norma suprema il loro arbitrio: «quibus stat sola pro ratione voluntas, *Tyranni* magis, quam *Politici* dici merentur». A tutto questo l’autore contrappone la politica autentica dei veri sapienti: «De vera, igitur, et germana id est *Theo-Politica* nobis tantum sermo est»³⁷.

In età moderna dunque l’uso del concetto di teologia civile o politica da mero concetto antiquario conosce una certa estensione e una artico-

³⁷ J.-B. Mayr, *Idea Sapientis Theo-Politici, seu tripartita morum philosophia ethica, politica, oeconomica*, Typis Mariae Theresiae Voigtin, Vienna 1728, p. 125.

lazione semantica. Da un lato, accanto al significato antiquario riferito alla antica teologia civile romana, compare il riferimento a una moderna regolamentazione della materia religiosa da parte dello Stato e delle autorità civili³⁸. Dall'altro, sul fronte della teologia cristiana, l'espressione comincia a denotare, sia pure in un numero limitato di casi, un'interpretazione della politica ispirata alla sapienza a partire dalla teologia cristiana. Si tratta in entrambi i casi di un utilizzo tendenzialmente neutro e prevalentemente descrittivo del termine.

5. Dopo l'età delle Rivoluzioni: dalla "teologia civile" alla "teologia politica"

Dopo *La Scienza Nuova* di Vico l'uso del termine "teologia civile", così come la sua provenienza dall'antica religione romana e dalla sistemazione di Varrone, sembrano declinare. Compaiono piuttosto espressioni legate alla coppia di concetti "teologia/politica" ma all'interno di un diverso contesto: più che indicare il modo in cui la politica regola gli affari religiosi, tali espressioni vengono utilizzate per indicare, e spesso stigmatizzare, una sorta di intromissione dei teologi negli affari politici. È questo il caso, ad esempio, di Edmund Burke che, nelle sue *Considerazioni sulla Rivoluzione francese*, definisce "teologi politici" o "politici teologizzanti" quei predicatori che, nei loro sermoni, salutavano lo scoppio della Rivoluzione come il compimento delle promesse messianiche riecheggiano toni tipici della rivoluzione puritana: «I looked on that sermon as the public declaration of a man much connected with literary caballers, and intriguing philosophers; with political theologians, and theological po-

³⁸ Così, ad esempio, P. Tamburini, *Lettere teologico-politiche sulla presente situazione delle cose ecclesiastiche*, Pavia 1794.

liticians, both at home and abroad»³⁹. Burke, nella sua polemica contro le intromissioni teologiche in campo politico, si riferiva ai rivoluzionari, ma, naturalmente, nella polemica antirivoluzionaria dei teorici e dei sostenitori della Restaurazione la convinzione che l'ordine politico andasse ri-fondato su base teologica era ampiamente diffusa. Benché quest'idea fosse un'idea cardine della prospettiva controrivoluzionaria, non è facile, però, ritrovare negli scritti di Bonald, De Maistre, Haller l'espressione "teologia politica", così come negli scritti dei loro oppositori nella prima metà dell'Ottocento. Se ne trova qualche traccia polemica - ma, di nuovo parlando di "politica teologica" - negli scritti di Comte per indicare quel modo, antico e superato, di concepire la politica come una realtà dipendente dalla teologia a cui contrapporre invece la "politica positiva". E si trova, in senso invece positivo, in un articolo di Louis Veuillot apparso su «L'Univers» dove lo scrittore francese invita la teologia ad essere appunto "politica", ossia non solo contemplativa, ma attiva, pratica, pugnace⁴⁰.

È questo, con tutta evidenza, lo sfondo che spinge un autore come Michail Bakunin a utilizzare il termine "teologia politica" in chiave fortemente polemica. Il punto di partenza della sua critica è, come è noto, la critica di ogni assolutizzazione di realtà che si vuole imporre all'essere umano per richiederne il sacrificio della vita: Dio come lo Stato⁴¹.

Qu'est-ce que l'Etat? – si chiede Bakunin - C'est, nous répondent les métaphysiciens et le docteurs en droit, c'est la chose publique; les intérêts, le bien collectif et le droit de tout le monde, opposés à l'action dissolvante des intérêts et des passions égoïstes de chacun. C'est la justice et la réalisation de la morale et de la vertu sur la terre. Par conséquent il n'est point d'acte plus sublime

³⁹ Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* [1791, by J. Dodsley], vol. 8, Clarendon Edition of Burke, Collected Writings and Speeches, by W.B. Todd, Oxford 1989. Burke si riferisce in particolare al sermone che il Dr. Richard Price aveva tenuto il 4 novembre 1789 sotto il titolo "Discourse on the Love of our Country".

⁴⁰ Cfr. D. Westemeier, *Die Theologie in der Politik bei Donoso Cortés*, Münster 1940, p. 27.

⁴¹ M. Bakunin, *Dieu et l'État. Fédéralisme, socialisme et anti-théologisme* (1867-68), in *Oeuvres*, sous la dir. de J. Guillaume, Stock Plus, Paris 1980, vol. 1, pp. 39-200.

ni de plus grand devoir pur les individus, que de se dévouer, de se sacrifier, et au besoin de mourir pour le triomphe, pour la puissance de l'État. Voilà en peu de mots toute la théologie de l'État. Voyons maintenant si cette théologie politique, de même que la théologie religieuse, ne cache pas sous de très belles et de très poétiques apparences, des réalités très communes et très sales⁴².

A questa sacralizzazione dello Stato - «universalità divorante, che vive di sacrifici umani, come la Chiesa»⁴³ - non sfuggono secondo Bakunin nemmeno i democratici come Mazzini che non a caso sostituisce la tradizionale coppia “Dio e lo Stato” con quella aggiornata “Dio e Popolo” confermandosi come «le dernier grand-prêtre de l'idéalisme religieux, métaphysique et politique»⁴⁴. È negli scritti su Mazzini, la cui dottrina viene definita appunto “théologie politique” e “illusion théosopho-patriotique”⁴⁵ che si ritrova una originale rivisitazione della “teologia tripartita” che risente della triade hegeliana famiglia-società civile-Stato e colloca la teologia politica all'apice di questo processo di espropriazione e negazione dell'umano:

Quelles ont été les bases de la Civilisation latine? 1) la *théologie patriarcale* fondée sur le culte de l'autorité absolue, implacable et impitoyable du mari et du père, 2) la *théologie juridique* fondée sur le culte mystique des privilèges de la propriété essentiellement aristocratique, et 3) la *théologie politique* fondée sur le culte de la force brutale organisée par l'État- Mais dans ces trois principes qu'y a-t-il d'humain? J'y vois au contraire la négation la plus complète de tout ce que nous entendons par le mot humanité⁴⁶.

⁴² Id., *Quatrième lettre aux compagnons de l'association internationale de travailleurs du Locle et de la Chaux-de-fonds*, Genève, le 28 avril 1869, in «Le Progrès» 9(1.5.1869), pp. 2-3, ora in *Oeuvres*, cit., vol. 1, pp. 254-255.

⁴³ *Ivi*, p. 256.

⁴⁴ Id., *Réponse d'un International à Mazzini*, in *Introduction a Id., La théologie politique de Mazzini et l'Internationale*, Commission de propagande socialiste, Neuchâtel 1871, p. 3.

⁴⁵ *Michel Bakounine et l'Italie 1871-1872*, ed. A. Lehning, 2 voll., Brill, Leiden 1961, vol. 1, p. 208.

⁴⁶ *Ivi*, Fragment M., p. 164.

Nel corso dell'Ottocento si registra così un progressivo declino dell'uso del termine "teologia civile" e un affermarsi del concetto di "teologia politica" nell'ambito di tre grandi questioni: 1) la questione *ontologica* del rapporto tra ordine giuridico-politico e ordine teologico che viene spesso espresso nei termini di una dipendenza («Ogni grande questione politica dipende da una fondamentale questione teologica» dice Juan Donoso Cortes in apertura del suo *Ensayo* rimandando esplicitamente a un'espressione di Proudhon secondo cui «Desta stupore osservare come nell'affrontare ogni problema politico ci si imbatte sempre nella teologia»); 2) la questione *epistemologica* di un'analogia metodologica tra i due ambiti (Leibniz – Engels – Bakunin); 3) la questione *pratica* di una presa di posizione "politica" da parte della teologia (Veillot) contro l'anti-teologia (Bakunin) e viceversa.

6. Per una sociologia dei concetti giuridici

Il Novecento sviluppa e approfondisce questa linea di tendenza. L'antico termine di "teologia civile" viene sostanzialmente utilizzato solo come termine antiquario in relazione all'antica tripartizione della teologia romana e della relativa critica agostiniana⁴⁷, mentre a partire dal testo schmittiano del 1922, intitolato *Politische Theologie*, il termine "teologia politica" entra in modo dirompente sulla scena e la occupa con forza condizionando in modo decisivo l'intero dibattito novecentesco sul tema. Nel suo testo, Schmitt riprende di fatto le questioni sottese al dibattito ottocentesco collegando la "teologia politica": 1) la questione *epistemologica* di un'analogia tra i concetti teologici e quelli della moderna dottrina dello Stato; 2) la questione *storica* di una derivazione dei

⁴⁷ Cfr. ad esempio J. Stiglmayr, *Mannigfachen Bedeutungen 'Theologie' und 'Theologen'*, in «Theologie und Glaube», 11(1919), pp. 296-309.

secondi dai primi; 3) la questione *ontologica* di un’ analogia sistematica e antropologica; 4) la questione *pratica* di una presa di posizione “politica” nei confronti della teologia.

Considerato che per Carl Schmitt tutti i concetti politici sono concetti *polemici*, all’interno del suo pensiero anche il concetto di *teologia politica* ha una evidente valenza polemica. Da un lato egli riprende lo scontro ottocentesco “controrivoluzione contro rivoluzione”, schierandosi dalla parte di De Maistre e Donoso Cortes contro Proudhon e Bakunin in *Politische Theologie* e dalla parte di Mazzini contro Bakunin in *Römischer Katholizismus und politische Form*. Dall’altra egli attualizza questo scontro nel contesto novecentesco e nell’ambito della sua critica nei confronti di Kelsen.

È infatti Hans Kelsen nel suo studio del 1922 dal titolo *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff: kritische Untersuchung des Verhältnisses von Staat und Recht* a individuare con grande chiarezza una serie di parallelismi tra le dottrine teologiche, cattolica e protestante, e la dottrina dello Stato e ad aprire il fuoco contro la dottrina dello Stato tedesca accusata di essere una *teologia dello Stato*⁴⁸. La concezione di uno Stato trascendente, personale, dotato di una volontà onnipotente è infatti, a suo parere, chiaramente mutuata dalla concezione di un Dio dotato delle stesse caratteristiche. Ma così anche la teoria della auto-obbligazione dello Stato che corrisponde al dogma della incarnazione di Dio. E la dottrina dell’illecito statale va in parallelo alla dottrina della teodicea. La dottrina dell’autonomia personale riprende la dottrina del libero arbitrio e la fede nel potere dello Stato di derogare alle leggi corrisponde alla fede teologica nei miracoli. Punto irrinunciabile per la “teologia dello Stato”, punto inaccettabile per la visione scientifica del mondo.

⁴⁸ Cfr. H. Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff: kritische Untersuchung des Verhältnisses von Staat und Recht*, 1922; tr. it. *Il concetto sociologico e il concetto giuridico dello Stato. Studio critico sul rapporto tra stato e diritto*, a cura di A. Carrino, ESI, Napoli, p. 247.

Nell'ultimo capitolo del saggio, intitolato *Panteismo e dottrina pura del diritto*, Kelsen, sulla base di una rilettura di Feuerbach e Freud, afferma che questa concezione teologica dello Stato sfocia in una divinizzazione dello Stato stesso: «nella stessa misura in cui l'ideologia di Dio perde terreno di fronte al crescente scetticismo religioso e al crescente agnosticismo, entra al suo posto l'ideologia dello Stato che nella coscienza degli uomini, come suo surrogato, assolve anche ad una serie di funzioni che viceversa perde l'ideologia di Dio. Il bisogno di assoggettamento, il bisogno di immolarsi, di assoggettarsi ad un qualcosa di superiore, di sacro, in breve tutti gli istinti dell'uomo volti ad autoumiliarsi, autoestraniarsi, addirittura all'autoannientamento, trovano la loro soddisfazione in quella divinizzazione dello Stato nella quale possiamo constatare un feticismo statale rafforzato fino all'inaudito, un feticismo di cui possiamo constatare da presso gli effetti ostili all'uomo e alla cultura. Ma d'altra parte anche la *volontà di potenza* [...] cerca d'ora innanzi, col dileguare dell'idea di Dio, la sua maschera soltanto nello Stato»⁴⁹.

È facile intravedere in questo attacco frontale di Kelsen contro la dottrina/teologia dello Stato motivi bakuniniani⁵⁰, nietzscheani e freudiani. Un vero invito a nozze per un polemista come Carl Schmitt che non esita a fare dell'oggetto incriminato, la *Staatstheologie*, l'oggetto della sua appassionata difesa. Difesa non solo della derivazione storica dei concetti della moderna dottrina dello Stato dai concetti teologici e della loro analogia sistematica – che già Kelsen aveva individuato –, ma della dottrina della sovranità che qualifica l'agire politico come attività *personale* fondata su una decisione, una volontà, una responsabilità personale che sola fa dell'essere umano il soggetto e non il mero oggetto della storia.

Ciò che è interessante sottolineare, dal punto di vista della storia dei

⁴⁹ H. Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, tr. it. cit., p. 259.

⁵⁰ Si veda H. Kelsen, *Gott und Staat*, in «Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur», 12 (1922-1923), pp. 261-284.

concetti, è che Schmitt colloca la sua indagine sulla teologia politica all'interno di una weberiana *sociologia dei concetti giuridici*, dove, appunto, i concetti giuridici e politici sono ricondotti (anche) alla loro base materiale e sociale, ai gruppi sociali che li mettono in forma. Siamo qui, di nuovo, alla questione rilevata all'inizio di questa ricostruzione, ossia al fatto che la questione della teologia e della teologia politica rimandi a un "sapere" specifico e a uno specifico gruppo sociale che fa di questo sapere uno strumento fondamentale della sua lotta per il potere.

Dopo l'uso schmittiano del concetto di teologia politica nel 1922, il termine è ormai entrato nella lotta novecentesca⁵¹. Non solo nell'ambito giuridico e filosofico-politico, ma anche in quello teologico dove si arricchisce di significati diversi. Anche la teologia in ambito cattolico e protestante conoscono un uso diffuso del termine, a significare sia una "teologia della politica" a partire dalla rivelazione biblica, sia una "teologia che si fa pratica politica". Ma tutto questo è noto. La storia dei diversi usi del termine *teologia politica* nel Novecento è stata ampiamente ricostruita, così come le feroci critiche contro di essi⁵². Così come il complesso di discussioni che ruotano attorno ai concetti di *religione politica* e *religione civile*.

⁵¹ Cfr. i saggi di Tommaso Manzon, Ana Petrache e Alvisè Capria in questo volume.

⁵² Si vedano tra gli altri E. Feil, *Von der "Politischen Theologie" zur "Theologie der Revolution"*, in E. Feil - R. Weth (Hrsg.), *Diskussion zur "Theologie der Revolution"*, München-Mainz 1969, pp. 102-132; S. Wiedenhöfer, *Politische Theologie*, Stuttgart 1976; C. Lefort, *Permanence du théologico-politique?*, in «Le temps de la réflexion», 2(1981), ora in *Essais sur le politique, XIX^e-XX^e siècles*, Seuil, Paris, 1986, pp. 251-300; J. Taubes (Hrsg.), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, Fink, München 1983; B. Wacker, *Politische Theologie*, in *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, hrsg. v. P. Eicher, München 1985; H. Ottmann, *Politische Theologie als Begriffsgeschichte*, in V. Gerhardt (Hrsg.), *Der Begriff der Politik, Bedingungen und Gründe politischen Handelns*, Metzler, Stuttgart 1990, pp. 169-188; M. Nicoletti, *Il problema della teologia politica nel Novecento tra filosofia politica e critica teologica*, in M. Nicoletti - L. Sartori (eds.), *Teologia politica*, EDB, Bologna 1991, pp. 17-67; R. Hepp, "Theologie, politische", in J. Ritter (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 10, Schwabe, Basel 1998, pp. 1105-1112; Scott P. - Cavanaugh T.W. (eds.), *The Blackwell companion to political theology*, Blackwell, Mass 2004; M. Scattola, *Teologia politica*, Il Mulino, Bologna 2007; S. Casey - M. Kessler (eds.), *The Oxford Handbook of Political Theology*, Oxford University Press, New York 2014; *Actualité de la théologie politique?*, in «Les études philosophiques», 111(2014/4); «Political Theology» (Print ISSN: 1462-317X, Online ISSN: 1743-1719).

Rispetto ai secoli precedenti il Novecento e questo scorcio di secolo ventunesimo hanno conosciuto e conoscono un uso variegato ed esuberante di questi termini i cui oggetti non sempre sono delineati in modo chiaro. La “teologia politica” sembra divenuta ormai un magico *passe-partout* attraverso il quale un gruppo di iniziati conduce l’ascoltatore in un mondo misterioso di trascendenze e immanenze, dissolvenze e allusioni in cui l’antica materialità del termine e i suoi concreti riferimenti sociali sono irritrovabili.

Per questo, riandare alla storia complessa del concetto di *theologia civilis* nei secoli precedenti può forse contribuire a un uso meno smodato del termine e a ripensare le grandi questioni del teologico e del politico nella loro formidabile concretezza materiale e sociale.

“PYTHAGORAS IN LEGIBUS SUIS” Lineamenti di teologia civile in Alberto Magno*

ALESSANDRO PALAZZO

Abstract. Like many other medieval thinkers, Albert the Great, a 13th-century Dominican theologian, shows no particular interest in the tradition of so-called civil theology: in his vast corpus, we do not find analyses of this conception or of its two most typical elements – namely the role of Numa Pompilius and Augustine’s critique of Varro’s tripartite theology. However, Albert’s reflections on the *Leges Pythagorae* do constitute an original contribution to civil theology. Albert explores both the religious implications and the moral and political usefulness of these “laws”. In his works Pythagoras is depicted as a theologian-legislator, whose task is to educate the people and make them good citizens, to give morality and society a theological foundation through his religious laws (metempsychosis, vegetarianism, ritual prescriptions, and a strict lifestyle).

Keywords. Civil theology; Pythagoras; *Leges Pythagorae*; Albert the Great

Nel *De civitate Dei* (II-VII) Agostino formula una critica serrata della civiltà romana e del politeismo pagano. È in questo contesto che il vescovo di Ippona tramanda la dottrina varroniana della tripartizione della teologia, secondo la quale esisterebbe la teologia mitica, costituita dalle leggende poetiche e dalle rappresentazioni teatrali sugli dei, la teologia

* Finanziato dall’Unione europea - Next Generation EU, Missione 4 Componente 2 Inv. 1.1 - CUP E53D23013610006, nell’ambito del bando PRIN 2022, progetto “Itineraries of Philosophy and Science from Baghdad to Florence: Albert the Great, his Sources and his Legacies” (20225LFCMZ).

naturale, che comprende le teorie filosofiche sul divino, e la teologia civile, che consiste nel complesso dei riti e dei sacrifici in onore degli dei a beneficio della città¹. La critica agostiniana investe anche l'eroe eponimo della teologia civile, Numa Pompilio: il mitico secondo sovrano di Roma, che secondo la tradizione aveva dotato di leggi e istituti religiosi la città lasciata allo stato selvaggio e guerresco dal predecessore Romolo, facendone una comunità civile e ordinata², diventa nella influente ricostruzione agostiniana colui che, mosso da curiosità illecita, aveva scoperto, attraverso pratiche necromantiche, i misteri demoniaci e li aveva fatti mettere per iscritto³.

Quale fu l'atteggiamento del Medioevo rispetto alla teologia civile, tema destinato a grande fortuna soprattutto in epoca moderna? La questione è troppo ampia per essere trattata in questa sede. Se qualcuno, come Giovanni di Salisbury, applaudì «Numa come un leader religioso⁴», molti furono tiepidi o del tutto indifferenti rispetto al ruolo civilizzatore del sovrano romano, alla tripartizione varroniana della teologia e, in particolare, al concetto di teologia civile.

¹ La tripartizione è esaminata da Varrone in un passo delle *Antiquitates divinae* riportato da Agostino: cf. Augustinus, *De civitate Dei*, edd. B. Dombart - A. Kalb, Brepols, Turnhout 1955 (CCSL, 47-48), VI, 5, pp. 170,1-172,75. È ampia la letteratura sulla teologia tripartita di Varrone: cf. al riguardo almeno H. Dörrie, *Zu Varros Konzeption der theologia tripartita in den Antiquitates rerum divinarum*, in R. Althelm-Stiehl - M. Rosenbach (hrsg.), *Beiträge zur altitalischen Geistesgeschichte. Festschrift Gerhard Radke zum 18. Februar 1984*, Aschendorff, Münster 1986, pp. 76-82 e il recente Y. Lehmann, Varro (*Marcus Terentius*), in *Dictionnaire des philosophes antiques VII d'Ulpian à Zoticus*, CNRS Éditions, Paris 2018, pp. 108-133: 121-124 (con ampia bibliografia curata da Richard Goulet alle pp. 94-108). Secondo Agostino, gli dei della teologia mitica non sono distinguibili da quelli della teologia civile, essendo entrambe le teologie viziate dalla stessa immoralità: ibi, VI, 6, pp. 172,1-174,79. Sulla critica di Agostino, cf. J. Pépin, *Critica agostiniana de la teologia de Varrón*, in «Augustinus» 4(1959), pp. 155-187; G. Lieberg, *Il giudizio di S. Agostino sulla teologia di Varrone*, in *Atti del Congresso internazionale di studi varroniani, 2 voll.*, Centro di studi varroniani editore, Rieti 1976, vol. 2, pp. 409-413.

² M. Silk, *Numa Pompilius and the Idea of Civil Religion in the West*, in «Journal of the American Academy of Religion» 72 (2004), pp. 863-896; id., *Numa Pompilius and the Development of the Idea of Civil Religion in Western Thought*, in G. Filoramo (a cura di), *Teologie politiche. Modelli a confronto*, Morcelliana, Brescia 2005, pp. 335-56.

³ Augustinus, *De civitate Dei*, cit., III, 9-11, pp. 70,1-73,29; VII, 34-35, pp. 214,1-216,59.

⁴ Secondo M. Silk, *Numa Pompilius and the Development*, cit., p. 341, Giovanni di Salisbury fu «il primo autore cristiano latino» a celebrare Numa Pompilio in questi termini. Cf. Silk, *Numa Pompilius and the Idea of Civil Religion*, cit., pp. 872-875.

A prima vista, Alberto Magno, alla cui posizione questo contributo è dedicato, sembrerebbe doversi annoverare nel secondo gruppo perché la teologia civile di matrice varroniana sembra esulare dalla sfera dei suoi interessi. In realtà, un esame più attento svela acute riflessioni di Alberto sull'intreccio tra legislazione, religione, mito e organizzazione civile, anche se al di fuori del contesto della tripartizione della teologia e a prescindere dalla critica agostiniana della teologia civile. In assenza di Numa Pompilio, che non risulta menzionato nelle opere albertine⁵, è soprattutto Pitagora a stimolare le riflessioni di Alberto sui temi della teologia civile e a vestire i panni del “teologo civile”.

Intorno al pensiero e alla figura del filosofo samio Alberto costruisce una originale operazione ermeneutica, che attende ancora di essere analizzata nella sua completezza. Probabilmente perché scoraggiati dalla grande quantità dei riferimenti a Pitagora, i moderni interpreti di Alberto si sono finora astenuti dall'avviare uno studio sistematico della presenza del filosofo samio negli *opera omnia* albertini sul modello di quanto è già stato fatto con altre fonti (Ermete o Avicenna)⁶. Infatti, nelle opere di Alberto Pitagora viene evocato non meno di duecentocinquanta volte, mentre si rinvencono non meno di centocinquanta occorrenze del *lemma Pythagorici*. Anche se una buona parte di queste citazioni è già contenuta nei testi aristotelici che Alberto sta commentando, un cospicuo numero di riferimenti albertini non dipende dalle fonti aristoteliche (si pensi soprattutto alle menzioni contenute nelle opere teologiche di

⁵ Il dato emerge dall'esame del database degli *opera omnia* di Alberto (<http://albertusmagnus.uwaterloo.ca/Searching.html>, consultato il 27.05.2023).

⁶ Cf. L. Sturlese, *Saints et magiciens: Albert le Grand en face d'Hermès Trismégiste*, in «Archives de Philosophie» 43(1980), pp. 615-634; A. Bertolacci, “*Subtilius speculando*”. Le citazioni della “*Philosophia Prima*” di Avicenna nel Commento alla Metafisica di Alberto Magno, in «Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale» 9(1998), pp. 261-339; id., *Le citazioni implicite testuali della Philosophia prima di Avicenna nel Commento alla Metafisica di Alberto Magno: analisi tipologica*, in «Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale» 12(2001), pp. 179-274; A. Palazzo, *Il Socrate di Alberto. Profeta, astrologo, mago*, in A. Beccarisi - A. Palazzo (a cura di), “*Per studium et doctrinam*”. *Fonti e testi di filosofia medievale dal XII al XIV secolo. Studi in onore di Loris Sturlese*, Aracne, Roma 2018, pp. 99-124.

Alberto o nei suoi trattati filosofici autonomi); alcune menzioni, inoltre, discendono da fonti diverse dalle opere dello Stagirita; infine, anche all'interno delle parafrasi aristoteliche, talvolta è Alberto stesso a introdurre riferimenti a Pitagora e ai suoi seguaci che sono assenti nel testo aristotelico.

Da un rapido esame di queste occorrenze si evince che tutti i grandi temi del pitagorismo recepiti nel medioevo latino sono presenti in Alberto: dalla dottrina dei numeri alle armonie musicali, dalla teologia alla metafisica, dalla cosmologia all'etica e alla psicologia, e in particolare alla controversa dottrina della trasmigrazione delle anime⁷.

Nel presente contributo mi prefiggo di riflettere sul significato dell'espressione *lex o leges Pythagorae*, che ricorre in alcuni testi di Alberto. In questi passi, come vedremo, la legge o le leggi di Pitagora si configurano come un complesso organico di dottrine filosofiche e religiose, di norme di comportamento e di prescrizioni rituali. La lettura congiunta di questi brani restituisce un'immagine coerente di Pitagora, teologo, legislatore e riformatore morale. In questi testi, in particolare, Alberto esamina i contenuti teologico-rituali delle leggi di Pitagora (1); analizza la funzione morale e politica della metempsicosi, a cui è correlata la discussione sull'uso politico dei miti escatologici (2); descrive il ruolo di Pitagora come legislatore e riformatore morale (3). È a partire da queste osservazioni sulle leggi di Pitagora che, a mio avviso, è possibile ricostruire l'originale contributo di Alberto sulle questioni della teologia civile e sull'uso della religione a fini politici.

⁷ Cf. A.-B. Renger - A. Stavru (eds.), *Pythagorean Knowledge from the Ancient to the Modern World. Askesis, Religion Science*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2016; I. Caiazza - C. Macris - A. Robert (eds.), *Brill's Companion to the Reception of Pythagoras and Pythagoreanism in the Middle Ages and the Renaissance*, Brill, Leiden-Boston 2022.

1. *Pitagora nel Medioevo*

Ma in quale contesto si inserisce la riflessione albertina su Pitagora⁸? A dispetto della trasmigrazione delle anime, considerata come il tratto distintivo del pitagorismo medievale e stigmatizzata dai più come un errore dottrinale sia per ragioni teologiche – tale dottrina sarebbe in contrasto con fondamentali verità cristiane, come la resurrezione e l’immortalità dell’anima – che filosofiche⁹, Pitagora godeva nel Medioevo di un’indiscussa autorità filosofica e morale, attestata dalla testimonianza concorde di una variegata schiera di fonti.

Un celebre passo ciceroniano, molto citato nel Medioevo, faceva di Pitagora l’inventore della filosofia¹⁰; Boezio aveva attribuito a Pitagora la capacità di moderare le passioni attraverso il sapiente uso dei ritmi musicali, una testimonianza che Bertoldo di Moosburg citava con convin-

⁸ Per un’aggiornata bibliografia su Pitagora, le opere e la fortuna, cf. R. Goulet et al., *Pythagore de Samos*, in R. Goulet (dir.), *Dictionnaire de philosophes antiques VII*, pp. 681-884; C. Macris, *Pythagore de Samos [Compléments]*, Goulet (dir.), *Dictionnaire de philosophes antiques VII*, pp. 1025-1174.

⁹ W. Burkert - L. Sturlese, *Seelenwanderung*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. J. Ritter, K. Gründer, Schwabe & Co AG, Basel, vol. 9 (1995), pp. 117-121; W. Maaz, “*Mempsychotica mediaevalia Pythagoras redivivus*”, in J. Holzhausen (hrsg. v.), “*ψυχή*” – Seele – “anima”. *Festschrift für Karin Alt zum 7. Mai. 1988*, Teubner, Stuttgart - Leipzig 1998, pp. 385-416; H. Zander, *Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1999, spec. pp. 216-227; B. Roling, *Pythagoras and Christian Eschatology: The Debate on the Transmigration of Souls in Early Scholasticism*, in A.-B. Renger - A. Stavru (eds.), *Pythagorean Knowledge*, cit., pp. 103-117 (in particolare pp. 103-107); I. Caiazzo, “*Pythagoras’ Mistake*”: *The Transmigration of Souls in the Latin Middle Ages and Beyond*, in I. Caiazzo - C. Macris - A. Robert (eds.), *Brill’s Companion*, cit., pp. 322-349; M. Borgo - I. Costa, “*Pythagoras Latinus*”. *Aquinas’ Interpretation of Pythagoreanism in His Aristotelian Commentaries*, in I. Caiazzo - C. Macris - A. Robert (eds.), *Brill’s Companion*, cit., pp. 350-372 (in particolare pp. 359-360).

¹⁰ Cicero, *Tusculanae Disputationes*, ed. Pohlenz, Teubner, Leipzig 1918, V,3,8-4,10, pp. 407,16-408,22. Sull’aneddoto, cf. le considerazioni di T. Ricklin, *Introduction*, in T. Ricklin, “*Exempla docent*”. *Les exemples des philosophes de l’Antiquité à la Renaissance*, Vrin, Paris 2006, pp. 7-19: 8-14. Cf., e.g., Augustinus, *De civitate Dei*, cit., VIII, 2, p. 217,6-7; Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum sive Originum libri XX*, ed. W.M. Lindsay, Clarendon, Oxford 1911, VIII,6,nn.1-2, ll.13-22 e XIV,6,n.31, ll.12-13; Hugo de Sancto Victore, *Didascalicon. De studio legendi*, ed. C. H. Buttmer, The Catholic University Press, Washington 1939 (Studies in Medieval and Renaissance Latin, 10), 1,2, p. 6,14-21; Thomas Aquinas, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, edd. R.-M. Cathala - R.M. Spiazzi, Marietti, Torino - Roma 1964, I, lect. 3, n. 56, p. 18; F. Petrarca, *Rerum memorandarum libri*, ed. e trad. M. Petoletti, Le Lettere, Firenze 2014, I,24,4-11, pp. 64-66 e III,70,1, pp. 296-298.

zione ancora nel XIV secolo¹¹; nelle fonti patristiche e medievali Pitagora era inoltre considerato il promotore di un’etica della misura, fortemente connotata in senso religioso e contraddistinta da un ascetismo rigoroso e compatibile con le severe regole del monachesimo cristiano¹²; al filosofo italico spettava il merito di aver fissato, nella città di Crotona, una legislazione ispirata ai più rigorosi principi della *frugalitas*¹³.

Alcuni autori medievali avevano reinterpretato in chiave positiva la testimonianza polemica di Cicerone secondo la quale l’autorità di Pitagora era tale che i suoi seguaci accettavano le sue affermazioni senza renderne ragione¹⁴. Gli interpreti medievali leggevano il passo ciceroniano del *De natura deorum* (I,5,10) non più come una critica all’accettazione pedissequa delle posizioni del maestro da parte dei Pitagorici, ma come un documento dell’eccellenza di Pitagora: Eckhart, ad esempio, paragonava il filosofo samio a Giovanni Battista, perché come la santità di quest’ultimo era tanto evidente al popolo da non avere bisogno di essere

¹¹ Cf. Bertholdus de Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Propositiones 160-183*, ed. U.R. Jeck - I.J. Tautz, Meiner, Hamburg 2003 (CPTMA, 6.7) VII, 179A, p. 204,135-46: «Item per numerum est interioris rationis modificatio. Unde Boethius in prologo *Musicae* sic infert de Spartiatis: “Tanta igitur apud eos fuit musicae diligentia, ut eam animos quoque obtinere arbitrentur. Vulgatum quippe est quam saepe iracundias cantilena represserit, quam multa vel in corporum vel in animum affectionibus miranda perfecerit. Cui enim est illud ignotum, quod Pythagoras ebrium adolescentem Taumenitanum subphrygii soni modo incitatum spondeo succinente reddiderit mitiorem et sui compotem? Nam cum scortum in rivalis domo esset clausum atque ille furens domum vellet comburere cumque Pythagoras stellarum cursus, ut ei mos erat, nocturnus inspiceret, ubi intellexit sono phrygii modi incitatum multis amicorum monitionibus a facinore noluisse desistere, mutare modum praeceperit atque ita furentis animum adolescentis ad statum mentis pacatissimae temperavit». Cf. Boethius, *De institutione musica libri quinque*, I, 1, ed. G. Friedlein, Teubner, Leipzig 1867, pp. 184,10-185,9.

¹² Cf., e.g., A. Robert, *Pythagoras’ Ethics and the Pythagorean Way of Life in the Middle Ages*, in I. Caiazzo - C. Macris - A. Robert (eds.), *Brill’s Companion*, cit., pp. 229-274; I. Ramelli, *The “Sentences of Sextus” and the Christian Transformation of Pythagorean Asceticism*, in A.-B. Renger - A. Stavru (eds.), *Pythagorean Knowledge*, cit., pp. 151-161; J.N. Bremmer, *Richard Reitzenstein, Pythagoras and the Life of Antony*, in A.-B. Renger - A. Stavru (eds.), *Pythagorean Knowledge*, pp. 227-245; P. Jordan, *Pythagoras and Monachism*, in «Traditio» 17(1961), pp. 432-441.

¹³ Cf. *infra*, n. 78.

¹⁴ Cicero, *De natura deorum*, edd. O. Plasberg, W. Ax, Teubner, Leipzig 1933, I,5,10, p. 5,12-17: «nec vero probare soleo id quod de pythagoreis accepimus, quos ferunt, si quid adfirmarent in disputando, cum ex iis quaereretur quare ita esset, respondere solitos ‘ipse dixit’; ipse autem erat Pythagoras: tantum opinio praeiudicata poterat, ut etiam sine ratione valeret auctoritas».

comprovata da miracoli, così la fama di Pitagora era tanto ovvia che le sue affermazioni erano di per sé autoritative per i filosofi e non richiedevano alcuna dimostrazione.

Posset etiam dici quod tanta fuit sanctitas, opinio et fama sanctitatis de Iohanne in populo, cuius vestitus pili camelorum, esca locusta, potus aqua, quod miracula nulla requirebat. Sic enim Pythagoras apud philosophos tam celebris erat famae quod in dictis eius probatio alia non quaereretur nisi quod Pythagoras dixit¹⁵.

Nel suo commento alla *Metafisica* Alberto usa toni celebrativi non dissimili da quelli che sarebbero poi stati adottati da Eckhart. Pitagora è detto eccellente caposcuola degli Stoici – su questa discendenza dottrinale torneremo in seguito – e uomo stimatissimo. Tutti i primi filosofi – non solo i discepoli della sua scuola – ritennero opportuno accogliere tutte le sue affermazioni come autoritative, perché a comprovarle bastava il solo fatto che lui avesse parlato¹⁶.

¹⁵ Eckhart, *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*, in Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke*, hrsg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, LW III, edd. A. Zimmermann – L. Sturlese, n. 520, p. 449,7-10. Tommaso, invece, equipara Pitagora e Socrate a Cristo perché, come il Salvatore, i due filosofi pagani non avevano lasciato tracce scritte del loro insegnamento, avendo impresso la loro dottrina direttamente nei cuori dei discepoli: cf. Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1988, IIIa, 42, 4, sol., p. 2074.

¹⁶ In almeno altre due circostanze (nel *Peri hermeneias* e nella *Summa theologiae*), però, Alberto si mostra fedele all'intenzione critica di Cicerone, e pone l'accento non tanto sull'eccezionalità di Pitagora, quanto sul cieco conformismo della scuola pitagorica, che viene irrisa per la tendenza ad accogliere come indiscutibile tutto ciò che era stato fatto o detto dal maestro. Si trattava per Alberto di un atteggiamento antifilosofico (*Peri hermeneias*) e di un'argomentazione molto debole (*Summa*): cf. Albertus, *Peri hermeneias*, ed. A. Borgnet, I, 1, 1, Ludovicus Vivès, Paris 1890 (Alberti Magni Opera omnia, 1), pp. 375b-376a: «Quod autem de auctore quaedam quaerunt, supervacuum est et nunquam ab aliquo Philosopho quaesitum est nisi in scholis Pythagorae: quia in illis scholis nihil recipiebatur nisi quod fecit Pythagoras. Ab aliis autem hoc quaesitum non est: a quocumque enim dicta erant, recipiebantur, dummodo probatae veritatis haberent rationem»; id., *Summa theologiae*, ed. W. Kübel, Aschendorff, Münster i.W. 1978 (Alberti Magni Opera omnia, 34.1), I, 5, 2, p. 18,47-53: «In aliis autem scientiis locus ab auctoritate infirmus est et infirmior ceteris, quia perspicacitati humani ingenii innititur, quae fallibilis est. Propter quod Tullius in libro *De natura deorum* dicit deridens scholam Pythagorae, quod de nullo quaerebant rationem aliam, nisi quia 'ipse dixit'. 'Ipse' autem erat Pythagoras».

Haec igitur de numeris est positio Stoicorum, quorum praecipuus princeps fuit Pythagoras, vir utique probatissimus, de quo ab omnibus philosophis primis iudicatum est primitus dicta sua pro auctoritate debere recipi et nihil amplius probationis debere exigi a quoquam dicta sua referente, nisi quia ‘ipse dixit’; ‘ipse’ autem erat Pythagoras, sicut dicit Tullius in libro *De natura deorum*¹⁷.

2. I contenuti teologico-rituali della legge di Pitagora

2.1 De caelo et mundo I.1.2

Alberto dedica il secondo capitolo del *De caelo et mundo* (I.1.2) al tema della perfezione del corpo come realtà tridimensionale. Secondo Alberto, che commenta il *De caelo* di Aristotele nella versione arabo-latina di Gerardo da Cremona¹⁸, la dimostrazione che il mondo è perfetto richiede l’esame delle sue componenti, cioè dei corpi naturali. Il corpo, essendo dotato di tre dimensioni, è la più perfetta delle specie del continuo¹⁹ dotate di dimensioni quantitative (accanto al corpo, la linea e la superficie sono le altre due specie del continuo).

Il testo di Aristotele riferisce la dottrina dei *Pythagorici* secondo la quale ciascuna cosa è definita da tre dimensioni (il fine, il medio e il principio). Il numero tre è pertanto proprio di ogni cosa stabile in natura ed esprime la triadicità (*trinitas*) delle realtà naturali²⁰.

¹⁷ Albertus, *Metaphysica*, ed. B. Geyer, Aschendorff, Münster i.W. 1960-1964 (Alberti Magni Opera omnia, 16.1-2), I, 4, 1, p. 48,49-56.

¹⁸ Pur mettendo la versione di Gerardo a base del suo commento, Alberto fa anche uso della versione arabo-latina di Michele Scotto: cf. P. Hoßfeld, *Prolegomena*, a Albertus, *De caelo et mundo*, ed. P. Hoßfeld, Aschendorff, Münster i.W. 1971 (Alberti Magni Opera omnia, 5.1), pp. V-VI.

¹⁹ Albertus, *De caelo et mundo*, ed. Hoßfeld, I, 1, 2, p. 2,81-3,64, p. 6,27-49.

²⁰ Aristoteles, *De cael.*, *transl. Ger.*, ed. Hoßfeld, p. 3,84-85. Su questo passo, cf. il relativo commento di Alberto: Albertus, *De caelo et mundo*, ed. Hoßfeld, I, 1, 2, p. 4,62-75: «Hoc confirmatur ex legibus Pythagorae, in quibus dicit, quod id quod est totum et est ratum apud naturam et completum, terminatur tribus dimensionibus, quae sunt finis et medium et principium [...] Et iste quidem numerus est omnis rei, quae rata est apud naturam, et significat trinitatem rerum naturalium».

A partire da queste considerazioni di Aristotele, Alberto sviluppa riflessioni di carattere teologico-liturgico.

Et ideo in lege Pythagorae, in qua docuit colere deum, *adhibuimus nos ipsos magnificare sacrificiis et cultu deum unum* secundum istum numerum, *quoniam magnificamus deum creatorem*, qui *eminet proprietatibus omnium creaturarum*, ‘tribus sacrificiis’ et tribus vicibus colendo eum per diem, eo quod eius actus manifestatur in naturalibus, quae perficit tribus dimensionibus modo, quo diximus, et etiam tribus perficit cognitionem, quae est de ipso, sensu, ratione et intelligentia, sicut dicit Trismegistus Mercurius in libro *De natura deorum*; sensu quidem, quo manducimur, ratione, qua indagamus verum ex his quae nos manducunt, et intellectu, quo mente conspiciamus inventum²¹.

Secondo la legge di Pitagora, dice Alberto, l’unico Dio deve essere celebrato secondo il numero tre, cioè per mezzo di tre sacrifici, proprio perché il tre esprime la natura delle realtà naturali, che sono state create da Dio e perfezionate con tre dimensioni. Nel suo Commento al *De caelo*, Averroè chiarisce che dietro alle prescrizioni cultuali dei Pitagorici (i tre sacrifici e le tre preghiere) c’è la volontà di imitare la natura²², concetto espresso anche da Tommaso d’Aquino²³.

A conferma del valore del numero tre, sono evocate anche le concezioni teologiche di Ermete Trismegisto, secondo il quale Dio può essere conosciuto in tre modi, con i sensi, con la ragione e con l’intelligenza. L’importanza di Ermete e della sua filosofia per il pensiero di Alberto è già stata analizzata: agli occhi del teologo di Colonia, Ermete è il progeni-

²¹ Albertus, *De caelo et mundo*, ed. Hoßfeld, I, 1, 2, p. 4,77-90. In questo, come in tutti gli altri testi citati, i corsivi sono già presenti nell’edizione critica e indicano i lemmi del testo aristotelico commentato da Alberto.

²² Averroes, *Commentum magnum super libro De celo et mundo Aristotelis*, edd. F.J. Carmody - R. Arnszen, Peeters, Leuven 2003, I comm. 1 p. 6,65-66: «et non invenit legislator hominibus istum numerum, nisi ut sequeretur naturam, ut ista lex sit quasi sequens naturam».

²³ Thomas Aquinas, *In Aristotelis libros De caelo et mundo expositio*, ed. R.M. Spiazzi, Marietti, Torino-Roma 1952, I, 2, 12, p. 10: «Utimur enim numero hoc, scilicet ternario, *ad sanctificationes deorum* (quos scilicet gentiles colebant), idest in sacrificiis et laudibus ipsorum, ac si acceperimus a natura leges et regulas ipsius: ut scilicet, sicut natura perficit omnia ternario numero, ita illi qui instituerunt cultum divinum, volentes Deo attribuere omne quod perfectum est, attribuunt ei ternarium numerum».

tore della sapienza filosofica e il prototipo della perfezione profetica, e in particolare nelle pagine dell’*Asclepius* Alberto ravvisa i tratti di una teoria della conoscenza intuitiva di Dio, di una religione naturale²⁴.

È importante sottolineare il fatto che il riferimento a Ermete non è contenuto nella fonte aristotelica, ma è una aggiunta personale di Alberto. Egli integra la fonte aristotelica anche con alcune considerazioni sulla triplicità dei riti di venerazione (adorazione, sacrificio e inni) e sulle tre diverse modalità liturgiche delle religioni.

Propter quod etiam tribus honoramus eum, adoratione et sacrificio thuris et hymnis, ut dicit, et tribus vicibus secundum tria puncta hemisphaerii, hoc est mane, vespere et meridie. Et ideo legum aliqua praecipit adorari ad orientem, et haec prima fuit Pythagorae et consonat legi christianae quantum ad hoc. Et aliqua praecipit adorari ad meridiem ut Trismegisti prima, et huic consonat lex Machumeti, et ad occidentem, et haec fuit lex Moysi et Iudaeorum. Ratio autem huius est, quoniam motus diurnus est ab oriente. Planetae autem, qui secundum traditionem Ptolemaei quasi animae sunt signorum caeli, voluntur ab occidente. Sed vivificum lumen secundum circulum obliquum revertitur a meridie. Ratio etiam adorationis est reverentia, et ratio thuris est distributio suavissimae cognitionis divinae in virtutibus discretivis tam caelestium quam hominum terrestrium, ratio vero hymnorum suave sonantium, ut dixit Pythagoras, est concentus caeli, et hoc etiam dixit Hermes Trismegistus, qui fuit ante Pythagoram; secundum Peripateticorum autem traditionem significat harmoniam separatarum substantiarum in laude intellectuali et iucunditate²⁵.

L’adorazione assume forma diversa a seconda delle diverse *leges* o religioni: la legge pitagorica, in accordo con la religione cristiana, prescrive di rivolgersi a Oriente; la legge di Ermete, in consonanza con la religione maomettana, ordina di guardare a Mezzogiorno; la legge di Mosè e degli Ebrei comanda di dirigere le preghiere a Occidente. I tre orientamenti sono posti in correlazione con i tre movimenti del cielo: il moto diurno

²⁴ Cf. Sturlese, *Saints et magiciens*, cit.

²⁵ Albertus, *De caelo et mundo*, ed. Hoßfeld, I, 1, 2, pp. 4,90-5,23.

no da est verso ovest; il moto delle sfere dei pianeti in direzione opposta; infine il moto del sole che ruota da sud lungo l'eclittica. Ciascuna delle tre modalità di glorificazione di Dio ha poi un diverso significato: l'adorazione significa reverenza; l'incenso allude alla distribuzione della soavissima conoscenza divina nelle virtù della discrezione; gli inni che producono un suono soave rappresentano l'armonia del cielo secondo Pitagora e secondo Ermete, mentre l'armonia delle sostanze separate secondo i Peripatetici.

Nel seguito del capitolo, Alberto desume altre prove della perfezione del tre dalla dottrina ermetica del fato, secondo la quale il mondo è reso perfetto da tre realtà: *l'heimarmene*, che è la catena delle cause, la necessità, che è l'atto con cui le cause stesse producono l'essere per mezzo del movimento, e l'ordine, cioè la distribuzione di ciascuna cosa prodotta nel suo luogo e nella sua funzione²⁶. Anche la teologia pitagorica, postulando l'esistenza di tre classi di dei, gli dei incorporei al di sopra del cielo, gli dei celesti corporei e gli dei terrestri, conferma la perfezione del numero tre.

Dixit autem insuper Pythagoras, quod etiam totum et universum sive omne divinitatis perficitur ternario, eo quod est divinitas deorum supercaelestium incorporalium et divinitas deorum caelestium corporalium et divinitas deorum terrestrium, quorum mortale exiuit et immortale in caelesti sede collocatur²⁷.

Infine, Alberto precisa ulteriormente la natura delle leggi di Pitagora con un'allusione al divieto di offrire sacrifici animali, di cui vengono fornite due ragioni: l'una sottolinea l'empietà dell'atto di uccidere gli animali, mentre l'altra è di natura teologica e fa leva sull'autosufficienza divina, cioè sul fatto che,

²⁶ *Ibi*, I, 1, 2, p. 5,62-73. Alberto ricava la dottrina ermetica del fato dai capitoli 39 e 40 dell'*Asclepio*: cf. *Asclepius*, capp. 39-40, ed. C. Moreschini, Teubner, Stuttgart-Leipzig 1991 (Apulei Platonici Madaurensis opera quae supersunt, 3), pp. 83,15-85,3.

²⁷ Albertus, *De caelo et mundo*, ed. Hoßfeld, I, 1, 2, p. 5,73-78.

dal momento che Dio non ha bisogno di alcuna creatura, non sono necessari sacrifici in suo onore.

Sed unum observandum est, quod Pythagoras in legibus suis de deorum cultu non praecepit offerri sacrificia animalium, eo quod nefas reputaret occidere animalia et quia non oportet aliquid talium offerre deo, qui nullo caret eorum quae condita sunt ab eo²⁸.

In questo capitolo iniziale del *De caelo et mundo*, a partire dagli accenni di Aristotele alla dottrina matematico-cosmologica di Pitagora (le tre dimensioni dei corpi e la triadicità come perfezione della realtà naturale), Alberto sviluppa una prima approfondita riflessione sulla “legge di Pitagora”, che si profila come un complesso coerente di insegnamenti teologici (la perfezione del tre e i tre livelli della realtà divina), di prescrizioni liturgico-culturali e di prescrizioni alimentari (il vegetarianesimo). Questa operazione evidenzia le affinità concettuali e spirituali tra il pitagorismo e l’ermetismo. Entrambe queste tradizioni si configurano come forme di conoscenza naturale della divinità, in quanto colgono la perfezione del tre, che è il marchio impresso dal creatore alle creature. L’accordo con la religione cristiana in materia rituale corrobora il carattere profondamente religioso del pitagorismo. È infine interessante notare come il vegetarianesimo non sia in questo caso esplicitamente fatto discendere dalla credenza nella metempsirosi²⁹.

²⁸ *Ibi*, I, 1, 2, p. 5,81-86.

²⁹ Questo capitolo del *De caelo et mundo* ha destato vivo interesse in un attento lettore di Alberto, Enrico di Herford (*Catena aurea entium* I.1.28-29): cf. A. Palazzo, *Enrico di Herford lettore delle opere di filosofia della natura di Alberto Magno nel primo libro della Catena aurea entium*, in S. Baggio - U. Dessi, *La viva voce del maestro. Il contributo degli allievi alla diffusione del pensiero dei loro maestri*, Edizioni dell’Orso, Alessandria 2022, pp. 43-80.

2.2 De caelo et mundo I.4.1

Sulla dimensione religiosa dell'insegnamento pitagorico è molto significativo anche un altro passo del *De caelo et mundo* (I.4.1), dedicato alla delicata questione della creazione e della fine del mondo.

Su questo punto Alberto delinea le posizioni di quattro *leges o religiones* – i Sabei (*Zabii*), gli Stoici (cioè i Platonici), i Pitagorici e alcuni Arabi (*quidam Sarracenorum*) – alle quali viene contrapposta la legge di Mosè, fondamento della rivelazione cristiana, che insegna con il linguaggio della profezia, e non con argomenti filosofici, che il mondo non fu generato naturalmente, ma fu creato ed è destinato dalla volontà del Dio giudice ad avere un termine. Ciò non significa che esso verrà annichilito, ma che alla fine dei tempi verrà trasformato, in modo che i buoni e i malvagi siano remunerati conformemente alle azioni compiute in vita. Secondo i Pitagorici, con i quali concordano i grandi esponenti della tradizione presocratica (Empedocle, Anassagora ed Eraclito), il mondo fu generato ed è destinato a cessare per corruzione.

Religiones autem, quae ab initio usque modo fuerunt, quadrupliciter variantur; dixerunt enim Zabii, quod mundus nec per generationem incepit nec per corruptionem finietur, Stoici autem, quod quidem per generationem incepit, sed per corruptionem non finietur, in hoc sequentes Platonem. Pythagorici autem in legibus Pythagorae tradiderunt mundum et per generationem coepisse et per corruptionem desitutum, cum quibus conveniunt tam Empedocles quam Anaxagoras et Heraclitus, licet diversis modis hoc dicant, sicut patet ex praemissis. Sunt autem quidam Sarracenorum irrationabilissime dicentes et quartam legem inducentes, quod videlicet mundus per generationem numquam inceperit, sed tamen per corruptionem desitutus sit. Cum nulla autem istarum legum vel religionum convenit lex Moysi, quae propheticè non philosophicè docuit mundum non per generationem, sed per creationem incepsisse et per voluntatem dei iudicis desitutum, non quidem sic, ut nullo modo sit, sed sic, ut in alio statu sit, in quo tam boni quam mali iustam operis sui consequentur retributionem³⁰.

³⁰ Albertus, *De caelo et mundo*, ed. Hoßfeld, I, 4, 1, p. 79,47-68.

Anche se il testo ruota intorno all’alternativa tra un approccio filosofico-naturalistico, da un lato, approccio che insiste sui concetti di generazione e di corruzione del mondo, e il creazionismo della legge mosaica, dall’altro, non si può negare la dimensione religiosa della *religio* di Pitagora. Ciò è tanto più chiaro se si esamina la fonte di Alberto, cioè il passo del commento di Averroè al *De caelo* nel quale il filosofo arabo introduce la tassonomia delle quattro *religiones* in relazione al problema dell’origine del mondo. Emerge allora che Alberto attribuisce ai Pitagorici la dottrina della generazione e della corruzione del mondo che da Averroè era stata ascritta invece ai seguaci delle tre religioni del libro (musulmani, ebrei e cristiani³¹), un cambiamento rivelatore del fatto che le leggi di Pitagora (“Pythagorici autem in legibus Pythagorae tradiderunt”) hanno, secondo Alberto, una valenza profondamente religiosa.

2.3 De caelo et mundo II.4.1

Nel quadro dell’analisi della cosmologia pitagorica e di imprecisati *antiqui* (secondo Simplicio si tratterebbe di una categoria più genuina di Pitagorici) Alberto critica la concezione pitagorica secondo la quale al centro dell’universo sarebbe collocato il fuoco e non la terra. Infatti, il fuoco, che è l’elemento più nobile, deve essere preservato nel modo migliore, pertanto va collocato nel mezzo, che è il luogo che preserva meglio.

Causa autem, quare finem loci ponebant nobiliorem principio et medio, fuit, quia in fine est consummatio, et consummatum est nobilius non-consummatum. Ex talibus igitur *modis* adduxerunt *rationes suas*, propter quas nolunt con-

³¹ Cf. Averroes, *Commentum magnum super libro De celo et mundo*, edd. Carmody – Arnzen, I, comm. 102, p. 196, 46-48: «aut credere ipsum esse generabilem et corruptibilem, et haec est opinio Anaxagore ex Philosophis, et hanc sustinent tres leges quae sunt modo note scilicet Maurorum et Christianorum et Iudeorum».

*fiteri, quod terra sit in medio orbis, sed, ut inquit, ignis in medio orbis est locatus. Propter hanc autem eandem causam dixerunt Pythagorici ignem esse in medio, licet aliam ad hoc inducerent rationem et id medium vocarent quod illi finem loci sive statum loci vocaverunt. Convenerunt enim cum illis supponentes ignem nobilissimum esse et ideo maxime dixerunt hunc esse conservandum, eo quod in mundo nihil igne nobilius est. Medium autem dixerunt maxime esse conservativum [...]*³².

Combinando gli accenni contenuti nelle versioni arabo-latina di Gerardo da Cremona («Quapropter nominaverunt ipsum primi carcerem aequallem, scilicet locum poenae»³³) e greco-latina («Pythagorici et propter maxime convenire custodiri principalissimum omnis, medium autem esse tale, quod Iovis custodiam nominant idem habens regionem ignem»³⁴), Alberto aggiunge che i Pitagorici denominarono il centro del mondo, che è la sede del fuoco, un carcere chiuso da ogni parte, cioè il luogo delle pene dell'inferno, nel quale le leggi di Pitagora prescrivevano si dovessero custodire tutti coloro che dovevano espriare le proprio pene sotto “l’orbe triste”. È nel luogo del fuoco che sono inceneriti coloro che sono stati condannati da Giove.

[...] Pythagorici autem medium mundi nominantes, quod illi finem loci vocaverant. Et hoc medium mundi igni ratione necessariae conservationis ignis attribuerunt, propter quod etiam medium mundi *carcerem aequaliter* undique claudentem vocaverunt. Et hunc *locum poenarum* inferni esse dixerunt, in quo *custodiuntur*, qui custodiendi sunt sub orbe tristi poenas luentes, ut inquit Pythagoras in legibus suis, eo quod ibi est locus ignis, in quo cremantur hi qui a Iove sunt condemnati³⁵.

³² Albertus, *De caelo et mundo*, ed. Hoßfeld, II, 4, 1, p. 180,18-31.

³³ Cf. Aristoteles, *De cael.*, transl. Ger., ed. Hoßfeld, p. 180,79.

³⁴ Cf. Aristoteles, *De cael.* II, 13, 293b1-4, ed. F. Bossier (Aristoteles Latinus, 8.1), consultabile online <http://clt.brepolis.net.ezp.biblio.unitn.it/ald/Browse/Works/Details?id=1d83fa58-c900-48f2-8196-528639b43ffe&tocid=33&forperson=> (consultato il 26.5.23).

³⁵ Albertus, *De caelo et mundo*, ed. Hoßfeld, II, 4, 1, p. 180,56-65.

Le “leggi di Pitagora” acquisiscono in questo caso anche una dimensione escatologica (il destino ultimo dei peccatori³⁶). Idee sulla natura della divinità e sulla perfezione del mondo, indicazioni culturali, vegetarianesimo, insegnamenti sull’inizio e la fine dell’universo e allusioni alla punizione ultraterrena delle anime: tutto ciò incorporano le leggi di Pitagora.

3. *La funzione morale e politica della metempsychosi*

3.1 *De natura et origine animae II.8*

La metempsychosi, o metensomatosi, cioè la credenza nelle reincarnazioni successive dell’anima alla morte del corpo, appare una componente decisiva delle leggi di Pitagora in altre opere albertine, precisamente nel *De natura et origine animae* e nel *De anima*, testi nei quali il teologo domenicano esamina i presupposti ontologici di tale dottrina, evidenziandone – e questa è la cosa che ci interessa – le implicazioni politico-morali.

In un passo del *De natura et origine animae* Alberto distingue una concezione propriamente platonica del destino ultraterreno dell’anima, che attribuisce a Socrate, a Platone, a Speusippo e agli Accademici – si tratta della teoria esposta nel *Timeo* secondo la quale le anime dopo la morte tornano alle stelle congeneri, cioè alle sedi celesti dalle quali sono discese (*Tim.* 42B) – dalla dottrina della metensomatosi («transcorporari») tipica dei seguaci di Pitagora – la reincarnazione successiva delle anime sarebbe accettata da Platone (*Tim.* 42B-C) solo limitatamente alle anime ree di non aver coltivato la giustizia né la pietà dopo aver assunto il corpo per la prima volta³⁷.

³⁶ Cf. anche Albertus, *De natura loci*, ed. P. Hoßfeld, Aschendorff, Münster i.W. 1980 (Alberti Magni Opera omnia, 5.2), 1, 12, p. 20,51-56: «Propter quod dixit Pythagoras inferius hemisphaerium esse locum poenarum et tartari, vocans dispositionem orbis super inferius hemisphaerium orbem terrestrem, sub quem deprimunt hominem peccata sua, et gemere eos qui ibi sunt sub aquis infinitis».

³⁷ Albertus, *De natura et origine animae*, ed. B. Geyer, Aschendorff, Münster i.W. 1955 (Alberti Magni Opera omnia, 12), 2, 7, pp. 29,83-30,5: «Omnes enim Socratis et Platonis et Speusippi et Academici dogmata

Come si evince da quanto Alberto aggiunge poco dopo, la metempsychosi si regge su un presupposto ontologico radicale, cioè sull'idea che tutte le anime, umane e non, abbiano la medesima essenza e natura³⁸. I prodotti delle loro operazioni sono però diversi perché condizionati dalla qualità dei loro corpi. Per questo l'anima celeste produce le realtà naturali per il tramite della virtù del corpo celeste, mentre l'anima nel corpo umano realizza i prodotti artificiali e per mezzo del suo cervello riflette. Le anime negli animali sono impedito dal compiere tale tipo di operazioni dai propri corpi. Ciononostante con i loro atti gli animali imitano l'arte, il che prova l'unicità dell'essenza delle anime. Proprio questa identità di essenza delle anime è la ragione del divieto di uccidere gli animali e di mangiare carne.

Pythagoras autem cum Platone convenit in hoc quod animam dixit esse immortalem et non destrui eam morte corporis; aliter enim non dixisset, quod transcorporantur. Sed differebat in hoc quod ipse dixit omnes animas esse unius rationis et naturae, sed impediti a quibusdam operationibus in quibusdam

sequentes animas hominum ad stellas compares post mortem redire dixerunt, et de hoc quaerendum est, quid dicere intendant et quid falsitatis contineat dictum eorum. Pythagoram autem sequentes dixerunt animas transcorporari, quod et Plato aliquando sensisse videtur, licet non de omnibus animabus hominum hoc dixisse videatur, sed de his tantum quae iustitiam et pietatem in prima incorporatione colere noluerunt». Il capitolo 7 è dedicato, nel suo complesso, alla esposizione dell'opinione platonica, ricostruita con l'ausilio di frequenti citazioni del *Timeo*: cf. pp. 29,78-31,67. Sull'analisi albertina della metempsychosi nel *De natura et origine animae* e nel *De anima*, cf. I. Caiazza, "Pythagoras' Mistake", cit., pp. 333-335.

³⁸ Lo stesso principio pitagorico è formulato da Alberto in vari luoghi: cf. e.g. Albertus, *De sophisticis elenchis*, ed. A. Borgnet, Ludovicus Vivès, Paris 1890 (Alberti Magni Opera omnia, 2), II, 1, 4, p. 664b: «Pythagoras enim dixit omnem animam animalium immortalem esse»; Id., *De intellectu et intelligibili*, ed. A. Borgnet, Ludovicus Vivès, Paris 1890 (Alberti Magni Opera omnia, 9), I, 1, 5, p.483b: «Consequens autem dictis est ut modum descensus animarum determinemus. Cum enim prima causa fundens luce sua animas sit natura una simplex intellectualis, videbitur mirum qualiter multa sunt genera animarum, vegetabile scilicet, et sensibile et intellectuale. Non enim hoc accidere potest ex motoribus intermediis: eo quod omnes illi intellectuales a Philosophis esse traduntur. Nec est verum quod dicit Pythagoras, omnes animas esse intellectuales, et omnia corpora esse animata: nec motus sensus vel intellectus posse exsequi inquit animam in quibusdam corporibus ob materiae gravitatem. Lapis enim, ut ait, animatus est: sed propter terrestreitatem est in ea oppressa anima, ne ostendat motus vegetationis, vel intellectus, vel sensus. In plantis autem propter minorem terrestreitatem ostendit et operatur anima vegetationem, sed non sensum. In brutis autem minus terrestribus operatur unum vel duos vel omnes sensus, sed non intelligere. In humano vero corpore quod minus omnibus terrestre est, [...] omnes complete habet anima operationes».

corporibus, a quibus non impediuntur in alio. Et huius causam esse dixit defectum organorum. Propter quod dixit, quod anima in caelo et stellis facit res naturae ex virtute corporis, quod est organum eius, et in corpore hominis facit multa artis opera et ratiocinatur ex virtute cerebri, quod est organum eius, in corporibus autem brutorum non facit haec ex defectu congruentium ad has operationes organorum. [...] Bruta etiam in operibus suis imitantur artem faciendo foveas et nidos et huiusmodi, et cum imitatio huiusmodi ad unum non fiat nisi ratione similitudinis naturae, putabat omnes animas unius et eiusdem esse rationis. Et ideo in legibus suis dixit sacrilegium esse animalia occidere et carnem comedere. ‘Quid’ enim ‘meruere boves, animal sine fraude dolisve?’ ‘O quantum scelus est in viscera viscera mergi!’³⁹

Come detto, già nel *De caelo et mundo* Alberto include nelle leggi di Pitagora il divieto di uccidere e mangiare animali. È interessante notare le analogie e le differenze tra i due passi. In entrambi i casi il rifiuto della carne animale riposa sul carattere sacrilego di questo atto, che è accentuato nel testo del *De natura et origine animae* dalla citazione dei versi ovidiani. Mentre però nel *De caelo* l’argomento usato è di carattere teologico (l’autosufficienza di Dio, che non ha bisogno di sacrifici), in questo caso proprio la metensomatosi e il suo presupposto ontologico (l’identità essenziale delle anime) giustificano il vegetarianesimo.

Sull’adesione di Platone alla dottrina della metensomatosi Alberto non è sempre coerente. Influenzato probabilmente dal *Commento* di Calcidio al *Timeo*⁴⁰, egli sostiene infatti che i passi di Platone vanno interpretati metaforicamente⁴¹. Altrove però la teoria della trasmigrazione

³⁹ Albertus, *De natura et origine animae*, ed. Geyer, 2, 8, pp. 31,70-32,5. I versi finali sono tratti dal discorso che Ovidio attribuisce a Pitagora: cf. Ovidius, *Metamorphoses*, ed. W. S. Anderson, Teubner, Leipzig 1988, XV,120, p. 362; XV,88, p. 360.

⁴⁰ Plato, *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, ed. J.H. Waszink, The Warburg Institute, London 1962, CXC VIII, p. 219,13: «anima quondam hominis nequaquam transit ad bestias iuxta Platonem». Nel capitolo precedente Calcidio attribuisce ad Empedocle, sulla scorta di Pitagora, la teoria della trasmigrazione delle anime in corpi di animali inferiori, dalla quale discende il divieto di astenersi dalla carne degli animali: *Ibi*, CXC VII, p. 219,2-3: «Comprimate, o gentes, homicidia! Nonne uidetis Mandere uos proprios artus ac uiscera uestra?».

⁴¹ Albertus, *De natura et origine animae*, ed. Geyer, 2, 8, p. 32,41-49: «Similiter autem dicit [*scil.* Plato]

non è una semplice metafora platonica, perché è posta in relazione all'innatismo platonico: dato che le virtù – morali, intellettuali, eroiche e divine – sono rinchiusi (*clausa esse*) nelle anime e cominciano a risplendere con lo studio e l'abitudine, è necessario che di nascita in nascita le anime trasmigrino fino a brillare (*enitescant*) in un corpo, cioè a raggiungere la perfezione⁴². In ogni caso, da quanto Pitagora e Platone sostengono si ricava che le anime sono immortali e che, dopo la morte del corpo, il cielo è il luogo più acconcio all'intelletto, a meno che esso ne sia impedito da una forma corrotta (*forma adulterina*⁴³).

3.2 De anima I.2.7

A prescindere dalla corretta interpretazione del punto di vista di Platone e dalle critiche rivolte da Alberto alla trasmigrazione delle anime, Alberto riconosce a tale dottrina di aver avuto una funzione moralizzatrice, essendo stata introdotta da Pitagora per educare ai retti costumi e alla *pietas* religiosa. È ciò che emerge da un passo del *De anima*.

In *De anima* I.2.7, Alberto critica l'opinione di coloro che sostengono che ogni anima può essere rivestita da qualunque corpo (*De an.* I, 3, 407b20-26) perché ciò presupporrebbe che un agente agisca su qualsiasi

aliquando eam exagitari furiis, et tunc iterum, quia formam canis aut leonis accepit, non elevari dicit eam ad caelestem sinum, nisi hac exuta imagine pecorina. *Et hunc modum metaphoricæ transcorporationis Plato intellexit, Pythagoras autem secundum veritatem in diversa et naturalia corpora transcorporari dixit animas*. Altrove Alberto esamina criticamente le due teorie della metempsicosi, considerando quella pitagorica un errore, rimproverando invece a Platone un modo improprio di espressione: Albertus, *Super Ethica commentum et quaestiones*, ed. W. Kübel, Aschendorff, Münster i.W. 1968-1972 (Alberti Magni Opera omnia, 14.1-2), IX, lect. 4, 788, p. 667,17-89.

⁴² Albertus, *De natura et origine animae*, ed. Geyer, 2, 15, p. 42,49-56: «dicit has [scil. virtutes] naturaliter inesse animae et per studium enitescere eas et per assuefactionem [...] Amplius, Plato propter hoc quod haec intus dicit clausa esse in anima, dicit animas ita diu de generatione in generationem transcorporari, donec in aliquo enitescant corpore».

⁴³ *Ibi*, p. 32,49-52: «Ab his hoc accipitur, quod animae immortales esse dicuntur et quod nisi forma adulterina intellectum impediat, nullus ei congruit locus post mortem corporis nisi caelestis».

paziente, e non sullo specifico paziente al quale è commisurato (*proportio*). Invece l’anima di una specie si congiunge solo con una certa specie di corpo, e un’anima individuale di quella specie si connette con il corrispondente corpo individuale. Gli autori criticati, quindi, è come se ritenessero veri i miti che Pitagora ha formulato nelle sue leggi.

Hic autem supponamus communicationem esse huius animae secundum speciem ad hoc corpus et non ad aliud secundum speciem et huius animae secundum individuum ad hoc corpus et non ad aliud secundum individuum. Et ideo si esset coniunctio animae ad corpus vel agentis ad patiens contingens et non essent dispositiones determinantes unum alii, non esset communicatio inter unum et aliud. Et ita videntur quidam loqui de anima, ac si sit aequaliter aptatum ei quodlibet corpus. Dicunt enim tantum in communi, quale quid sit anima, quod scilicet sit aut sphaerae indivisibiles aut numerus se movens, ac si omnis anima omni animae sit eiusdem naturae et eiusdem speciei, et nihil dicunt de natura corporis, quod susceptibile est animae, quare hoc habeat figuram equinam et hoc humanam, et istam differentiam quam videmus in figura et situ organorum et membrorum, diversificari in omni animali, ac si ipsi arbitrentur fabulas Pythagorae in legibus suis dictas esse veras⁴⁴.

Alberto vede dietro “i miti di Pitagora” evocati da Aristotele un inequivocabile riferimento alla dottrina della metempsicosi⁴⁵. Riaffermando il legame specifico dell’anima con il corpo, Alberto chiarisce le ragioni

⁴⁴ Albertus Magnus, *De anima*, ed. C. Stroick, Aschendorff, Münster i.W. 1968 (Alberti Magni Opera omnia, 7.1), I, 2, 7, p. 38,36-55. Cf. anche Albertus, *De anima*, ed. Stroick, II, 1, 9, p. 78,16-29, che fa riferimento allo stesso errore – in questo caso esplicitamente attribuito ai “Pythagorici” – commentando *De an.* II, 2, 414a22-25.

⁴⁵ L’interpretazione albertina non è affatto scontata, perché tra gli studiosi oggi non esiste accordo sul fatto che Aristotele stesse effettivamente alludendo alla metempsicosi in *De an.* 407b23-24. F. Alesse, *La dottrina pitagorica delle metempsicosi nel “De anima” di Aristotele*, in M. Tortorelli Ghidini – A. Storchi Marino – A. Visconti (a cura di), *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell’antichità*. Atti dei seminari napoletani 1996-1998, Bibliopolis, Napoli 2000, pp. 397-412 e G. Cornelli, *Aristotle and the Pythagorean Myths of Metempsychosis*, in A.-B. Renger - A. Stavru (eds.), *Pythagorean Knowledge*, cit., pp. 93-102, sono inclini a vedere un’allusione alla metempsicosi, una dottrina che risalirebbe al più antico pitagorismo (da qui il ricorso all’espressione “Πυθαγορικοί μύθοι”, ove i miti alluderebbero a dottrine antiche). Cornelli pubblica il suo contributo, con qualche lieve modifica, anche in «Méthexis» 28(2016), pp. 1-13.

filosofiche – non teologiche – del suo rifiuto della metempsicosi. Dal principio filosofico generale secondo il quale la diversità della materia è in funzione della diversità della forma discende la conclusione che la diversità anatomica dei corpi dipende soltanto dalla differenza delle anime dalle quali sono animati. Da Aristotele Alberto ricava anche l'analogia con le arti meccaniche (*De an.* I, 3, 407b24-26) in base alla quale ogni arte può svolgere le sue operazioni solo per mezzo dei propri strumenti e non di altri, proprio come l'anima del leone richiede le membra del leone per eseguire le operazioni proprie del leone⁴⁶.

Malgrado le critiche, Alberto riconosce che i miti contenuti nelle leggi di Pitagora («fabulas Pythagorae in legibus suis dictas») hanno una finalità eminentemente morale e civile. Allo scopo di indurre i cittadini a coltivare la *pietas* e la giustizia, Pitagora ha immaginato concezioni mitiche («fabulatus est») per le quali le anime dei cittadini malvagi abbandonano un corpo ed entrano in un altro di condizione inferiore, ad esempio nel corpo di un leone o di un asino.

Volens enim Pythagoras facere cives colere pietatem et iustitiam, fabulatus est animas malorum civium exire de uno corpore in aliud peioris conditionis, ita quod anima hominis ingredietur corpus leonis vel asini. Quod nullo modo fieri potest secundum naturam, quoniam non est diversitas in figuris et organis corporis nisi propter diversitatem animarum, quia diversitas materiae est propter diversitatem formae. Sicut enim videmus in artibus mechanicis, quod quaelibet quaerit sua propria instrumenta, per quae explet suas operationes et non potest explere per alias, ita est de animabus diversis in specie et numero. [...] ita est etiam, quod anima leonis quaerit membra leonis sibi, per quae et non per alia potest explere operationes suas. Determinandum igitur est de corpo-

⁴⁶ Sulle critiche albertine alla metempsicosi vedi le accurate analisi in I. Caiazzo, "Pythagoras' Mistake", cit., pp. 333-335. Alberto espone la critica aristotelica alla *transcorporatio*, che fa leva sulla differenza specifica delle anime delle diverse specie animali e sul fatto che le differenze anatomiche sono una conseguenza della diversità delle anime, in vari luoghi: cf. Albertus, *De natura et origine animae*, ed. Geyer, 2, 8, p. 32,6-25; id., *Ethica*, ed. A. Borgnet, Ludovicus Vivès, Paris 1891 (Alberti Magni Opera omnia, 7), IX, 2, 1, p. 570; id., *De causis et processu universitatis a prima causa*, ed. W. Fauser, Aschendorff, Münster i.W. 1993 (Alberti Magni Opera omnia, 17.2), II, 5, 10, p. 177,63-83.

re cuiuslibet animae, si debeat sciri bene de animarum diversitate; et qui non determinat de anima, prout exigit hoc corpus vel illud, facit, ac si aliquis in artibus putet, quod architectonica, quae est constructiva domus, induat sibi instrumentum tibicinum sicut fistulas et folles et per illas faciat opus domus⁴⁷.

Il passo, ben noto agli studiosi⁴⁸, confermerebbe la funzione morale e politica della dottrina della trasmigrazione. L’espressione «colere pietatem et iustitiam», con cui Alberto designa il comportamento virtuoso suscitato nei cittadini dalla credenza nella trasmigrazione, è un’allusione implicita al *Commento al Sogno di Scipione* di Macrobio, ove troviamo l’esortazione di Scipione a una condotta virtuosa per riguadagnare la sede celeste (I.4.4)⁴⁹.

L’idea del valore politico della dottrina pitagorica della metempsychosi rivela, secondo Marc Silk, l’influenza su Alberto del *Commento di Averroè al De anima* («sicut dixit Pitagoras in Apologo, quem posuit ad corrigendum animas civium»).

Et quia hoc dimiserunt, videtur esse possibile apud eos ut quelibet anima existat in quolibet corpore et transferatur de corpore in corpus, sicut dixit Pitagoras in Apologo, quem posuit ad corrigendum animas civium. Et ista opinio est falsa; videmus enim quod quidlibet habet formam propriam et corpus proprium, idest animam propriam et corpus animalis proprium. Et hoc quod dicit est manifestum in speciebus valde. Membra enim leonis non differunt a membris cervi nisi propter diversitatem anime cervi ab anima leonis. Et si esset possibile ut anima leonis existeret in corpore cervi, tunc Natura ociose ageret. Et hoc etiam manifestum est in individuis eiusdem speciei; et ideo diversi sunt mores. Et ex hoc destruximus opinionem Pitagoricam⁵⁰.

⁴⁷ Albertus, *De anima*, ed. Stroick, I, 2, 7, p. 38,55-74.

⁴⁸ Secondo Maaz, “*Metempsychotica mediaevalia*”, cit., p. 401, il testo connetterebbe la teoria della metempsychosi all’aneddoto di Giustino sul regime istituito da Pitagora a Crotone e ispirato alla *frugalitas*: cf. n. 78.

⁴⁹ M. Silk, *Numa Pompilius and the Development*, cit., p. 343.

⁵⁰ Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis de Anima libros*, ed. F.S. Crawford, The Medieval Academy of America, Cambridge, Mass. 1953, I, comm. 53, pp. 74,9-75,23.

La confutazione di Averroè dell'opinione pitagorica ripropone gli argomenti usati da Aristotele: ciascun essere vivente ha un corpo e un'anima a sé propri. Le differenze anatomiche dei corpi delle specie animali dipendono infatti dalle differenze delle anime. Pertanto la trasmigrazione dell'anima in un corpo di un'altra specie è impossibile. Averroè esclude anche la trasmigrazione delle anime tra i corpi di individui della medesima specie.

Secondo Irene Caiazzo il testo di Averroè costituisce la fonte dell'idea di un uso politico della trasmigrazione, di cui nel mondo latino, oltre ad Alberto Magno, è testimone autorevole anche Sigieri di Brabante⁵¹.

3.3 *Metaphysica II.11*

La metempsicosi può essere considerata un grande mito sul destino delle anime dopo la morte. Un passo della *Metafisica* di Aristotele (II 3, 994b32-995a20) offre ad Alberto il destro per una riflessione più articolata sull'efficacia delle leggi in quanto latrici di miti e sul loro uso a vantaggio della comunità civile.

Secondo Aristotele, tutto ciò a cui non siamo abituati, quando viene udito, ci sembra meno noto e più estraneo. Ci è noto solo ciò che è consueto. Le leggi sono un ottimo esempio della forza dell'abitudine. I contenuti espressi in forma mitica nelle leggi sono più vincolanti per via della nostra abitudine ad essi e della conoscenza che si può conseguire intorno ad essi.

A partire da questo cenno di Aristotele al contenuto mitico delle leggi e alla luce della concezione aristotelica di legge, intesa non solo come norma positiva, ma anche come costume, norma di condotta e precetto religioso, Alberto fa alcune interessanti considerazioni sulla funzione delle leggi e della religione.

⁵¹I. Caiazzo, "Pythagoras' Mistake", cit., p. 345.

Quantam vero vim habeat huiusmodi consuetudinis habitus, leges ostendunt. Quia enim ‘homo civile animal est naturaliter’ et non potest perfici civilitas sine congregatione nec congregatio potest esse sine republica, oportuit leges ponere ad rempublicam continendam. Multa autem in legibus huiusmodi propter metum poenarum et allectiones praemiorum de diis conficta sunt, quae praeter rationem sunt et praeter veritatem. In huiusmodi enim legibus fabularia et puerilia quaedam de poenis et praemiis conficta magis quidem valent apud eos qui talia semper audire consueverunt, quam vera cognitio de praemio virtutis et poena vitiorum. Et hoc non est nisi propter consuetudinem, quae facit credibilia, quae alias omnino incredibilia iudicarentur. Sicut expresse videmus in legibus his quae carnalia sibi praemia constituunt, sicut delectari venereis et potibus et cibis post mortem, cum ratio non admittat aliquod esse virtutis praemium, nisi in quo et deus delectatur, hoc est contemplationem sui ipsius, sicut in fine Ethicorum determinatum est a nobis. Sed quia non necessarium est ad hominum civilitatem homines pure intelligere veritatem, sed potius homines pietatem colere et iustitiam servare et rempublicam tenere, ideo a legislatoribus non principia quaeruntur veritatis, sed potius dantur praecepta pietatis et quae facilius movent spe praemiorum et metu poenarum ad regimen et conservationem reipublicae. Et ideo ficti sunt esse dii multi et cultus multi et religiones, in quibus non attenditur, quid verius sit, sed potius quid facilius moveat ad reipublicae conservationem⁵².

Le leggi sono state istituite al fine del mantenimento dello Stato («ad rempublicam continendam») e lo Stato è necessario per la realizzazione della naturale tendenza politica dell’essere umano: la *civilitas* presuppone infatti l’esistenza di una comunità regolata dallo Stato («non potest perfici civilitas sine congregatione nec congregatio potest esse sine republica»). Le leggi contengono molte idee irrazionali sugli dei, prodotte («de diis conficta sunt») al puro scopo di intimorire con la minaccia delle pene e di allettare con il desiderio dei premi («propter metum poenarum et allectiones praemiorum»). I contenuti mitici e infantili («fabularia et puerilia») delle leggi – come l’idea che i premi nell’aldilà sono di natura corporea,

⁵² Albertus, *Metaphysica*, ed. Geyer, II, 11, pp. 102,58-103,8.

cioè piaceri legati al sesso, al cibo e alle bevande – proprio perché vi siamo abituati, sono più efficaci delle nozioni vere e razionali sulle punizioni e sulle ricompense nell’aldilà, cioè dell’idea che il premio consiste nella contemplazione di Dio.

Alla civile convivenza non serve la pura conoscenza della verità, piuttosto è fondamentale che gli esseri umani coltivino la pietà, praticino la giustizia e preservino lo Stato («sed potius homines pietatem colere et iustitiam servare et rempublicam tenere⁵³»). In altri termini, i legislatori promulgano leggi che, evocando le conseguenze ultraterrene dell’agire, sono in grado di favorire comportamenti religiosamente e moralmente ispirati («praecepta pietatis»). La religione ha dunque un’intrinseca funzione civilizzatrice e non ha nulla a che fare con la ricerca della verità, perché gli dei, i culti e i riti sono inventati per la conservazione dello Stato («ficti sunt esse dii multi et cultus multi et religiones, in quibus non attenditur, quid verius sit, sed potius quid facilius moveat ad reipublicae conservationem»).

Queste osservazioni di Alberto hanno grandissimo valore in relazione al tema della teologia civile. Per apprezzarne la rilevanza sono opportune alcune considerazioni.

1. Anche se Alberto è intento a spiegare il punto di vista di Aristotele, il testo appena citato non può essere definito un semplice commento. Il passo di Aristotele, infatti, è animato da una preminente preoccupazione di ordine epistemologico, limitandosi a evidenziare l’impatto dell’abitudine sul processo dell’apprendimento: il contenuto mitico della legge è menzionato come un caso specifico entro questo contesto gnoseologico. Alberto, invece, sottolineando l’origine umana e l’utilità sociale dei culti e delle religioni, introduce motivi di teologia civile assenti nella fonte aristotelica.

⁵³ Il riferimento ai concetti di *pietas* e *iustitia* abbiamo visto essere un segnale del fatto che Alberto si muove in una prospettiva di teologia civile.

2. Così facendo, Alberto si inserisce in una tradizione di pensiero risalente al mondo antico ma destinata a grande fortuna anche in epoca moderna (ne sono testimoni anche Cicerone, Agostino, Averroè, Pomponazzi e Bruno), tradizione secondo la quale la legge religiosa non ha un valore di verità, ma è una creazione di “impostori altruisti”, cioè di legislatori umani che avrebbero inventato le religioni e se ne sarebbero serviti come mezzo di educazione e strumento di governo⁵⁴.

Anche in questo caso, non è difficile scorgere, dietro al passo di Alberto sopra citato, l’influenza del commento di Averroè alla *Metafisica* aristotelica.

Intendit in hoc capitulo declarare ea, quae impediunt veritatem scire. Et fortissimum est eorum consuetudo in pueritia in rebus legum et maxime in hac scientia, quia plures opiniones huius scientiae sunt radices legum. Et ponuntur in legibus non ad sciendum, sed ad inquirendum veritatem [bonitatem: Giunta *ed.*]. Et causa in hoc est, quia complementum hominum non completur nisi per congregationem, et congregatio est propter bonitatem. Ergo esse boni est necessarium, et non est necessarium eos scire veritatem. Et hoc non accidit tantum in legibus, sed etiam in primis cognitis, sicut accidit hominibus, qui in pueritia audierunt scientiam loquentium. Isti enim propter consuetudinem negant naturam esse et veritatem, et negant necessaria esse, et ponunt omnia possibilia esse⁵⁵.

⁵⁴ Cf. S. Landucci, *La doppia verità. Conflitti di ragione e fede tra Medioevo e prima modernità*, Feltrinelli, Milano 2006, pp. 109-121; L. Bianchi, “Nulla lex est vera, licet possit esse utilis”: Averroes’ “Errors” and the Emergence of Subversive Ideas about Religion in the Latin West, in A. Speer - M. Mauriège (hrsg.), *Irrtum – Error – Erreur* (Miscellanea Mediaevalia, 40), De Gruyter, Berlin 2018, pp. 325-347: 343-347; Cicero, *De natura deorum*, cit., I,42,118 p. 46,7-11; Augustinus, *De civitate Dei*, cit., IV, 27, pp. 120,1-121,16.

⁵⁵ Averroes, *Metaphysicorum libri*, ed. G. Darms, In *Aristotelis librum II (a) Metaphysicorum commentarius*, Freiburg 1966, II, c. 14, p. 75 (= *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, vol. VIII, apud Juntas, Venetiis, 1562-1574, 34I-K). Sul passo di Averroè e la sua interpretazione nel mondo latino cf. M. Grignaschi, *Indagine sui passi del ‘Commento’ suscettibili di avere promosso la formazione di un averroismo politico*, in E. Cerulli et al. (a cura di), *L’averroismo in Italia*. Roma, 18-20 aprile 1977 (Atti dei Convegni Lincei, 40), Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1979, pp. 237-278: 251-257.

Secondo il filosofo arabo, infatti, la consuetudine con le leggi religiose che matura fin dall'infanzia è un fattore estremamente efficace («et fortissimum eorum est consuetudo in pueritia in rebus legum»). Le leggi hanno una finalità politico-pratica, perché sono stabilite non al fine di conoscere, ma di promuovere la bontà. L'uomo si realizza infatti attraverso la convivenza civile, che è finalizzata alla bontà.

La consuetudine incide in maniera efficace anche sui primi concetti conosciuti della metafisica, come è evidente in coloro che, fin dall'infanzia, hanno ascoltato la «scientia loquentium⁵⁶», ricavandone concezioni filosofiche erronee: ad esempio, essi negano l'esistenza della natura e della verità («negant naturam esse, et etiam veritatem») e degli enti necessari⁵⁷.

3. Una rilevante differenza tra il testo di Alberto e la fonte aristotelica merita particolare attenzione, perché riguarda l'elemento mitico e puerile della legge. Mentre Aristotele non specifica la natura dei contenuti mitici, Alberto precisa che l'aspetto mitico della legge consiste nella rappresentazione materiale dei premi e delle ricompense ultraterrene. In altri termini, per Alberto la legge ha valore normativo solo perché prefigura il destino escatologico che attende gli uomini nell'aldilà: la legge

⁵⁶ Sul concetto di «loquentes» e in generale sul passo del commento alla *Metafisica* citato e altri luoghi paralleli nei commenti di Averroè, cf. Bianchi, «Nulla lex est vera, licet possit esse utilis», cit., pp. 327-330.

⁵⁷ Alberto concorda con Averroè anche su questo secondo punto, in quanto sostiene che, benché alcuni principi primi dell'intelletto siano condivisi da tutti i sapienti, nelle varie religioni la forza della consuetudine ha reso credibili anche idee contrarie a quei fondamentali principi dell'essere e della verità, come l'idea che nulla può derivare dal nulla secondo natura e che ogni forma è edotta dalla propria materia: Albertus, *Metaphysica*, ed. B. Geyer, II, 11, p. 103,15-33: «Dixerunt etiam alii alia secundum leges diversarum. In tantum autem factum est hoc credibile apud diversos, quod cum omnis intellectus in theoria veritatis quibusdam ut primis principiis utatur, illi propter vim consuetudinis contraria horum pro principiis esse et veritatis supponant. Ostendimus enim superius, in quo et omnes convenerunt sapientes, ex nihilo secundum naturam nihil posse fieri, sed omnem formam ex propria educi materia et ideo rerum perfectarum specificas differentias et species proprias habere materias. Quae omnia sunt principia apud recte philosophantem. Tamen sunt quidam philosophice loqui volentes, dicentes aliquid ex nihilo fieri suae essentiae, ut magnitudinem ex nihilo magnitudinis, et sic de aliis. Et dicunt quod species rerum et specificae differentiae fiunt ex non-proprieis materiis, ut homo non ex homine, sicut imperfecta quaedam ex putrefactione terrae generantur animalia. In his igitur et huiusmodi apologis vis penditur consuetudinis».

è vincolante ed efficace solo in virtù del suo carattere religioso. Questa interpretazione escatologica dei «fabularia et puerilia» è condivisa da Sigieri di Brabante, che non esita a vedere dietro al riferimento alla capacità di persuasione dei contenuti mitici della legge un'allusione alla *lex Pythagorae*, la quale minaccia che i comportamenti tenuti in vita saranno retribuiti dopo la morte, quando l'anima dei buoni si incarna in un corpo buono, mentre quella dei malvagi sarà costretta a reincarnarsi nel corpo di un animale. Questa credenza, continua Sigieri, non è vera, ma fu istituita per suscitare terrore e, in questo modo, preservare la bontà dei costumi⁵⁸.

Illa enim quae in legibus humanis consueta sunt audiri, quamvis fabulosa et falsa, magis applicabilia sunt animo quam suae veritates. Ratio quare in legibus humanis traduntur aliquando falsa et fabulosa est quia legislator non semper ponit secundum quod opinatur de primis principiis, sed secundum quod magis potest aptare cives ad mores bonos. Falsis autem et fabulosis possunt quandoque homines aptari ad bonum, quia secundum Aristotelem X^o *Ethnicorum*, quidam ex natura apti sunt ad bonitatem, alii autem doctrina fiunt boni, et alii verberibus et comminationibus, eo quod, sicut sensus prosequitur delectabile, ita et fugit tristabile. Et ideo in lege Pythagorae tradebatur sub

⁵⁸ Sigerus de Brabantia, *Quaestiones in Metaphysicam. Texte inédit de la reportation de Cambridge. Édition revue de la reportation de Paris*, ed. A. Maurer, Éditions de l'Institut supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve 1983, II, qu. 23, p. 71, 18-30. Cf. anche Sigerus de Brabantia, *Quaestiones in Metaphysicam. Édition revue de la reportation de Munich. Texte inédit de la reportation de Vienne*, ed. W. Dunphy, Éditions de l'Institut supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve 1981, II, qu. 16, p. 80, 19-31: «quia quando homines obediunt illis quae consueti sunt audire, etsi sint falsa, credunt tamen ea esse vera et eorum opposita falsa. Quod hoc sit verum probat Aristoteles in legibus humanis, dicens quod homo potest videre quod, quia homo magis assuetus est truffis quam aliis, ideo magis credit illis. Verum est quod lex facit multas considerationes malas secundum quod lex dicitur active, ut lex Pythagorae quae ponebat quod anima hominis ingrederetur corpus bestiae nisi bene esset operata in corpore humano; unde de poenis animarum nos multis illusere fabulosis antiqui poetae. Ratio huius est quam ponit Aristoteles XII^o huius: legislator non ponit de primis principiis secundum quod opinatur, sed secundum quod magis confertur est hominibus, et secundum quod magis potest instruere bonis; aliquando autem per falsa et frivola possunt homines fieri boni». Sulla concezione di Sigieri circa il mito in generale e la legge di Pitagora in particolare, cf. A. Maurer, *Siger of Brabant on Fables and Falsehoods in Religion*, in «Mediaeval Studies» 43(1981), pp. 515-530; I. Caiazza, «Pythagoras' Mistake», cit., pp. 335-336.

comminatione quod anima hominis boni post mortem intraret aliud corpus bonum, mali autem corpus alicuius bestiae; quod non fuit verum, sed propter terrorem positum.

L'interpretazione di Sigieri è sicuramente stata ispirata da Alberto, ma non mancano le differenze. La prima, e più evidente, è il riferimento alla religione di Pitagora, non citata da Alberto nel testo della *Metaphysica*⁵⁹, ma che Sigieri ritiene perfettamente coerente con il discorso che Alberto sta svolgendo.

In generale, la reinterpretazione di Sigieri va nel senso di una banalizzazione del testo di Alberto. Infatti quest'ultimo non fa menzione del rischio di reincarnazione nei corpi inferiori, ma insiste sull'efficacia della rappresentazione materiale delle pene e delle ricompense ultraterrene come mezzo di educazione civile. Contrapponendo pene e ricompense materiali ad una concezione filosofica della retribuzione morale – che consisterebbe nella contemplazione di Dio –, Alberto sottolinea la natura grossolana dei contenuti mitici della legge. Sono tutti elementi assenti nel testo di Sigieri.

Inoltre, mentre la prospettiva di Sigieri è limitata all'educazione morale dei cittadini attraverso il mito escatologico contenuto nella legge di Pitagora, Alberto manifesta una più chiara consapevolezza del valore di strumento politico della religione, asserendo che divinità, culti e religioni sono stati appositamente inventati per garantire il buon ordine civile.

Il dibattito sul nesso tra legge religiosa e mito, innescato dal passo

⁵⁹ Umberto di Prouilly esplicita il riferimento a Pitagora, taciuto da Alberto: Humbertus de Prulliac, *Sententia super Librum Metaphysice Aristotelis Liber I-V*, edd. M. Brinzei - N. Wicki, Brepols, Turnhout 2013 (Studia Artistarum 36), II,4, p. 245,31-41: «Secundo est intelligendum quod in legibus humanitas adinventis, ut dicit Albertus, non considerantur principia veritatis, sed tantum precepta pietatis, que hominem alliciant ad bene agendum propter primum, premium boni et penam mali, sicut dicebat Pictagoras, ut recitat Albertus I De anima. Ipse enim cum esset legislator, ut induceret cives ad bene agendum et malum fugiendum, dicebat quod anima boni civis post mortem transit in animal venenosum. Hec autem et consimilia dicta fabularia sunt, et tamen quia homines a pueritia in talibus legibus sunt nutriti, ideo magis talibus acquiescunt quam pure et sincere veritati».

di Aristotele sugli ostacoli alla conoscenza, oltre a coinvolgere Averroè, Alberto e Sigieri, trova espressione anche nella condanna del 1277, che contiene articoli relativi alle *fabulae* e al loro nesso con la religione cristiana⁶⁰:

174. Quod fabule et falsa sunt in lege christiana, sicut in aliis.

175. Quod lex christiana impedit addiscere.

Nel tentativo di identificare le fonti di questi articoli, c'è chi ha ravvisato un'analogia con i *fabulosa* e *falsa* di Sigieri. Secondo Armand Maurer, nessuno di questi articoli è come tale documentabile all'interno delle opere di Sigieri. Il fatto però che Sigieri associasse i «fabulosa» ai «falsa» e che teorizzasse l'esistenza di favole e di falsità all'interno di religioni non cristiane, come la legge di Pitagora, può aver contribuito in qualche modo alla formulazione delle proposizioni incriminate (specialmente la n. 174)⁶¹. Secondo Luca Bianchi, Sigieri non sarebbe la fonte degli articoli; tuttavia, il fatto che, diversamente da Tommaso d'Aquino nel Commento alla *Metafisica*, Sigieri non abbia specificato che le leggi rivelate hanno un carattere diverso da quelle umane e non possono quindi contenere favole e falsità, può avere sicuramente generato ambiguità; dall'altro lato, però, Bianchi osserva che «Sigieri probabilmente giocò un ruolo più modesto di Alberto nella diffusione dell'idea che le religioni possono avere un'origine umana e insegnano quanto è politicamente utile, ma non vero⁶²».

⁶⁰ *La condamnation parisienne de 1277. Texte latin, traduction et commentaire* par D. Piché, Vrin, Paris 1999, p. 132. Ai due riportati nel testo vanno aggiunti gli articoli 152 («Quod sermones theologi fundati sunt in fabulis») e 153 («Quod nichil plus scitur propter scire theologiam»): cf. p. 124. A. de Libera, *Penser au Moyen Âge*, Éditions du Seuil, Paris 1991, p. 376, n. 10, sottolinea la natura averroista di queste proposizioni, ad eccezione del cenno alla «Lex Christiana».

⁶¹ A. Maurer, *Siger of Brabant*, cit., pp. 520-526. Contrario a considerare Sigieri la fonte delle proposizioni 152 e 174 è S. Landucci, *La doppia verità*, cit. pp. 55-56; R. Hissette, *L'implication de Thomas d'Aquin dans les censures parisiennes de 1277*, in «Recherches de Théologie et Philosophie médiévales» 64(1997), pp. 3-31: 15-16, è propenso a vedere un nesso tra gli articoli condannati e i testi di Sigieri.

⁶² Bianchi, «Nulla lex est vera, licet possit esse utilis», cit., pp. 334-337. Sulla distinzione tra la legge di Dio e le leggi umane in Tommaso: cf. Thomas Aquinas, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*,

4. *Pitagora legislatore e riformatore morale: Ethica I.9.1*

Il secondo commento all'*Ethica*, composto da Alberto nel 1262, è un altro testo di estremo interesse per il nostro discorso. A proposito del rapporto tra la virtù e la felicità politica (I, 9, 1; p. 139: «Quod oportet tractare de virtute propter felicitatem»), Alberto afferma che «se la felicità è l'attività dell'anima secondo la virtù perfetta, che è la prudenza, sarà necessario condurre un'indagine sulla virtù⁶³». A questo punto troviamo un brano che è degno di nota tanto per i contenuti che per la densa intertestualità nella quale si inserisce.

Hoc enim ita se habere videtur secundum veritatem rei etiam ex officio civilis quem politicum nominamus. Politicus enim circa virtutem maxime videtur insudare: quia ex omni sua intentione vult et intendit cives bonos facere secundum virtutem et legum obauditores, hoc est, exauditores et observatores. Exemplum autem horum habemus Cretensium et Lacedaemoniorum legislatorum, et si qui alii tales facti sunt. Legislator enim Cretensium fuit Minos, Lacedaemoniorum autem Lycurgus, sicut Atheniensium Solon et Crisias, et Metrodorus aliorum, et ipse Plato Academicorum: quorum omnium primus fuit Pythagoras qui primus matronis castitatem induxit, et cives justitiam et pietatem docuit colere: propter quae etiam, ut dicit Plato in Timaeo, Pyrrhae et Deucalioni, quia pietatem coluerunt et justitiam, a Jove in diluvio parcitum fuit ne submergerentur: et omnibus diis imperatum, quod quicumque de semine eorum justitiam colerent et pietatem amarent, ad deorum supernas sedes assumerentur. Patet igitur quod omnis legislatoris studium et intentio est cives bonos facere secundum virtutem. Politicus autem est, cujus actus est felicitas. Perscrutatio igitur virtutis necessaria est ad contemplationem felicitatis⁶⁴.

edd. Cathala – Spiazzi, II, lect. 5, n.333, p. 93: «Loquitur autem hic Philosophus de legibus ab hominibus adinventis, quae ad conservationem civilem sicut ad ultimum finem ordinantur [...] Sed lex divinitus data ordinat hominem ad veram felicitatem cui omnis falsitas repugnat. Unde in lege Dei nulla falsitas continetur».

⁶³ Albertus, *Ethicorum libri X*, ed. A. Borgnet (Alberti Magni Opera omnia, 7), Ludovicus Vivès, Paris 1891, I, 9, 1, p. 139a: «Si autem felicitas est quaedam animae operatio secundum virtutem perfectam quae prudentia est, scrutandum erit nobis de virtute».

⁶⁴ Albertus, *Ethica*, I, 9, 1, pp. 139b-140a.

Innanzitutto, l'impegno del politico («ex officio civilis quem politicum nominamus») è anche di carattere morale («circa virtutem maxime videtur insudare») perché è finalizzato a rendere i cittadini virtuosi e rispettosi delle leggi («ex omni sua intentione vult et intendit cives bonos facere secundum virtutem et legum obauditores, hoc est, exauditores et observatores»).

La storia e la leggenda offrono parecchi esempi che illustrano la funzione etico-educatrice del politico. Alberto cita Minosse e Licurgo, i legislatori di Creta e di Sparta, Solone e Crizia, entrambi nomoteti di Atene, un certo Metrodoro, legislatore di altri imprecisati popoli («aliorum»). Alla lista dei legislatori moralizzatori vengono aggiunti anche Platone e Pitagora. L'elenco proposto da Aristotele (*Eth.* I 13, 1102a7-13) è molto più breve e vago: «Exemplum autem horum habemus Cretensium et Lacedemoniorum legislatores, et si qui alii tales facti sunt⁶⁵». I nessi tra tutti i nomi evocati da Alberto sono documentabili attraverso una fitta rete di riferimenti a fonti diverse da Aristotele e di rimandi incrociati interni all'opera del teologo domenicano.

Ritengo utile svolgere il filo, talvolta intricato, di questi richiami più o meno espliciti. Innanzitutto, menzionando Minosse e Licurgo, Alberto completa l'informazione fornita da Aristotele, che si era limitato ad accennare ai Cretesi e ai Lacedemoni, senza menzionare i due nomoteti. Il nesso tra Minosse e Licurgo non è arbitrario: secondo la tradizione, la costituzione di Sparta derivava da quella di Creta perché Licurgo era fuggito da Sparta a Creta e aveva appreso le leggi che avrebbe poi applicato a Sparta. Alberto trova questa tradizione documentata nella *Politica* di Aristotele e fa le sue riflessioni al riguardo nel commento a quest'opera⁶⁶.

⁶⁵ Aristoteles, *Ethica Nicomachea. Translatio Roberti Grosseteste Lincolnensis sive 'Liber Ethicorum'.* Recensio pura, ed. R.A. Gauthier, Brill – Desclée De Brouwer, Leiden - Bruxelles 1972 (Aristoteles Latinus, 26 1-3,3), I, cap. 13, p. 160,2-4.

⁶⁶ Cf. Arist., *Pol.* II, 10, 1271b20-31; Aristotelis *Politicorum libro octo cum vetusta translatione Guilelmi de Moerbeka*, ed. F. Susemihl, Teubner, Lipsiae 1872, p. 130,2-11; Albertus, *Politicorum libri VIII*, ed. A. Borgnet, Ludovicus Vivès, Paris 1891 (Alberti Magni Opera omnia, 8), II, 9, pp. 179b-180a.

In secondo luogo Alberto identifica gli *alii* evocati da Aristotele con Solone e Crizia, i due legislatori degli Ateniesi. L'inserimento di Solone, il legislatore di Atene per antonomasia, in un elenco di legislatori antichi non è sorprendente, tanto più che Aristotele aveva già menzionato il suo nome nel I libro dell'*Ethica*, in relazione all'idea secondo la quale qualcuno non può dirsi felice finché vive, ma è necessario attenderne la morte (*Eth.* I, 11, 1100a10-11)⁶⁷. Inoltre già Eustrazio, autore di commenti ad alcuni libri dell'*Ethica Nicomachea* noti ad Alberto nella traduzione di Roberto Grossatesta, aveva posto i nomi di Minosse e Licurgo in relazione a *Eth.* I 13, 1102a7-13, vedendo negli *alii* di Aristotele un'allusione, tra gli altri, a Solone⁶⁸.

Il Crizia evocato da Alberto è il nonno del Crizia che compare come interlocutore di Socrate nella finzione letteraria del *Timeo* platonico e che nella realtà fu cugino della madre di Platone, Perictione, nonché uno dei Trenta Tiranni. Si narra nel *Timeo* che Crizia senior avrebbe ascoltato in gioventù Solone che riportava il suo incontro con un sacerdote

⁶⁷ Cf. Albertus, *Ethica*, ed. Borgnet, I, 7, 9, pp. 119b-121b.

⁶⁸ Eustratius, *In libros Ethicorum Nicomacheorum*, in H.P.F. Mercken, *The Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle in the Latin Translation of Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln (†1253)*, vol. 1: *Eustratius on Book I and the Anonymous Scholia on Book II, III, and IV. Critical Edition with Introductory Study*, Brill, Leiden 1973 (Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum, 6,1) I, 17, p. 175,99-13: «Videtur autem et secundum veritatem civilis circa hanc maxime insudare. Vult enim cives bonos facere et legum obauditores. Exemplum autem horum habemus Cretensium et Lacedaemoniorum legislatores et si qui alii tales facti sunt'. Adhuc idem ostendit ex studio quod in civitatibus habent qui secundum veritatem sunt politici, maxime laborantes circa virtutem, ut bonos cives faciant et oboedientes legibus quae in civitatibus positae sunt. Et ostendit hoc ex exemplis, optimos assumens politicos Minoa scilicet et Lycurgum, quorum Minos quidem Cretensium legislator, Lycurgus autem Lacedaemoniorum, | et si qui tales, ut Solon Atheniensium et aliorum alii. Moysen enim his coordinare pigritor, divinitus pure assumentem legem et legem ponentem et plebem ducentem super hominem. Non politici igitur proprie sed mentiuntur vocationem qui non bonos faciunt cives eos qui sunt apud ipsos et positus legibus oboedientes». Alberto fu il primo scolastico latino a valersi dei commenti greci ad Aristotele nei suoi commenti all'*Ethica*. Sull'uso del commento di Eustrazio all'*Etica* da parte di Alberto, cf. A. de Libera, *Albert et le platonisme. De la doctrine des idées à la théorie des trois états de l'universel*, in E.P. Bos - P.A. Meijer (eds.), *On Proclus and His Influence in Medieval Philosophy*, Brill, Leiden - New York - Köln 1992, pp. 89-119; M. Trizio, "Qui fere in hoc sensu exponunt Aristotelem". *Notes on the Byzantine Sources of the Albertinian notion of "Intellectus Possessus"*, in L. Honnefelder - H. Möhle - S. Bullido del Barrio (hrsg.), "Via Alberti". *Texte - Quellen - Interpretationen*, Aschendorff, Münster 2009 (Studia Albertina, 2), pp. 79-109.

egizio, dal quale aveva appreso che i Greci erano giovani al confronto della civiltà egizia. Ripetute calamità avevano interrotto il corso dello sviluppo della civiltà dei Greci, lasciando illesi solo gli illetterati e cancellando tradizioni e conoscenze antiche. Nel suo commento alla *Politica* Alberto colloca Crizia nella schiera dei legislatori che avevano fornito costituzioni non solo alla propria, ma anche ad altre città. Rispetto al *Timeo*, però, inverte il rapporto tra Crizia e Solone: il primo infatti trasmette le leggi ottime della nobilissima civiltà egizia agli Ateniesi per il tramite di Solone, che è quindi posteriore. Qualche rigo più in basso Alberto include Licurgo e Solone tra i legislatori che furono anche politici e reggitori delle città⁶⁹.

Chi è invece Metrodoro, che Alberto inserisce nell'elenco dei legislatori? È difficile rispondere alla domanda perché esistono parecchi personaggi antichi, filosofi, politici e medici, noti con questo nome: Metrodoro di Lampsaco, di Cos, di Chio, di Stratonicea, di Scepsi, ecc. A nessuno di costoro le fonti antiche sembrano associare l'attività di legislatore o la fondazione di città⁷⁰. Oltre che nel luogo del commento all'*Ethica* che

⁶⁹ Cf. Albertus, *Politica*, ed. Borgnet II, 11, 196a: «*Quidam autem legislatores fuerunt, scilicet qui politici actibus communicaverunt. Et hos dividit in duas differentias, ibi, Ii quidem propriis civitatibus, supple, legem dantes tantum: ii autem, scilicet alii, et quibusdam extraneorum, supple, civitatibus leges dantes: et hujusmodi potest esse Critias qui optimas leges nobilissimae civitatis Aegypti per Solonem dedit Atheniensibus, ut in Timaeo Platonis dicitur. Et de illis utrisque in communi subdit, Politice conversati ipsi, supple, et non in singulari vita: per hoc enim differunt a primis qui singulariter vixerunt. Et hos dividit ulterius in duas differentias, ibi, Et horum quidem ii fuerunt conditores legum, sicut Phedon Corinthius: ii autem, id est, alii et politici fuerunt et conditores legum et ordinatores civitatis. Et dat exemplum, ibi, Puta Lycurgus et Solon. [...] Isti enim et leges et politias instituerunt: Lycurgus in Lacedaemonia, Solon autem apud Athenienses». In Albertus, *Politica*, I, 1, 10a, Solone, che introdusse le leggi ad Atene, è definito nipote di Crizia, che costituì le leggi in Egitto; in Albertus, *Politica*, II, 1, 92a, Crizia rimprovera a Solone di non aver ordinato la convivenza civile e le questioni militari di Atene secondo le antiche leggi, ed espone un ordinamento realizzato 9000 anni prima in Egitto; in IV, 9, p. 380a, si dice che Crizia avrebbe insegnato a Solone come governare lo Stato ottimo («optima civitas»); in VII, 6, pp. 677a-678b, Crizia egizio muove altre critiche a Solone: cf. anche IV, 7, p. 367b. In VII, 7, p. 681a, Alberto, oltre a sostenere che nel *Timeo* Crizia riferisce a Solone che in Egitto lo Stato fu costituito 9000 anni prima, cita Minosse e la costituzione cretese. Quanto al binomio Solone-Licurgo, in IV, 9, p. 380a, Alberto cita i due legislatori a dimostrazione del fatto che gli ottimi legislatori provengono dalle classi medie.*

⁷⁰ Metrodoro non comparirebbe tra i legislatori di epoca arcaica, ad esempio: cf. K.-J. Hölkamp, *Schiedsrichter, Gesetzgeber und Gesetzgebung im archaischen Griechenland*, Steiner, Stuttgart 1999. Il frammento

stiamo esaminando, il nome “Metrodoro” compare solo un’altra volta nel *corpus* di Alberto, precisamente nel *De natura et origine animae*⁷¹. Il passo è di grande rilievo filosofico, perché il tema trattato è la felicità contemplativa conseguita dai filosofi al termine di una vita dedicata allo studio delle cose divine. Alberto riferisce che, secondo Solone, l’anima raggiunge la massima felicità intellettuale nella contemplazione di questi intelligibili dopo la morte. Infatti, mentre Metrodoro e altri suoi allievi discutevano di un intelligibile di natura divina, Solone, ormai in fin di vita, sollevò il capo e chiese di apprendere anche quell’oggetto di conoscenza prima di morire, affinché il suo intelletto si elevasse in una luce più intensa della felicità. Questo è lo stato massimamente felice secondo natura dell’anima razionale dopo la morte.

Questo passo del *De natura et origine animae* è tratto dai *Facta et gesta memorabilia* di Valerio Massimo, ove però il nome di Metrodoro non compare, circostanza che rende impossibile un’identificazione di questo personaggio⁷².

tramandato da Plutarco (*Adversus Colotem*, ed. R. Westman, K.G. Saur, München – Leipzig 2001 (editio stereotypa editionis secundae [1958]), 1127 BC [= fr. 31 and 32], pp. 214-215), in cui Metrodoro di Lampsaco, allievo di Epicuro, critica Solone e Licurgo, non mi pare pertinente; in ogni caso, questo passo non potrebbe essere la fonte diretta di Alberto, ma bisognerebbe ancora individuare una fonte intermedia latina.

⁷¹ Albertus, *De natura et origine animae*, ed. Geyer, 2, 13, p. 39,12-23: «Et hanc felicitatem prae omnibus aliis Solon Atheniensis commendavit dicens animam post mortem in his felicitari. Propter quod cum in ultimo spiritu esset constitutus et Metrodorus et quidam alii coram eo conferrent de quodam intelligibili divino, supra vires collecto spiritu caput erexit et cum a Metrodoro compatiendi sibi rogaretur caput ad cervical submittere, dixit: Sinite, ut et hoc intelligibile de quo confertis, apprehendam, antequam moriar, ut ampliori luce felicitatis elevetur intellectus. Hic igitur est status animae rationalis post mortem felicissimus in luminibus istis secundum naturam».

⁷² Valerius Maximus, *Facta et dicta memorabilia*, ed. J. Briscoe, Teubner, Stuttgart – Leipzig 1998, VIII,7, ext. 14, pp. 529,227-530,236: «Nam Solon quanta industria flagrauerit et uersibus complexus est, quibus significat se cotidie aliquid addiscentem senescere, et supremo uitae die confirmauit, quod, adsidentibus amicis et quadam de re sermonem inter se conferentibus, fatis iam pressum caput erexit, interrogatusque quapropter id fecisset, respondit ‘ut cum istud, quidquid est, de quo disputatis percepero, moriar’. migrasset profecto ex hominibus inertia, si eo animo uitam ingrederentur, quo eam Solon egressus est». La fonte dell’aneddoto non è nota: cf. J. Briscoe, *Valerius Maximus, Facta et dicta memorabilia*, Book 8. *Text, Introduction, and Commentary*, de Gruyter, Berlin – Boston 2019, pp. 154-155.

L'aneddoto riferito nel *De natura et origine animae* si inserisce nel contesto dell'analisi del progressivo perfezionamento dell'anima razionale, che è illuminata in vita da intelligibili via via più perfetti, perché ascende dalla comprensione intellettuale nel tempo e nello spazio all'intelligibile in se stesso, dalla comprensione dell'intelligenza all'intelletto della causa prima, lume di tutti gli intelletti⁷³. La perfezione intellettuale in vita si irradia anche dopo la morte. Alberto precisa che si tratta di una teoria filosofica («nisi tantum de his quae per philosophiam possunt probari» 37,65-66): la condizione dell'anima dopo la morte secondo questa concezione non va confusa con il destino ultraterreno delle anime secondo la dottrina cristiana. Le anime che invece non hanno coltivato l'intelletto sono destinate, dopo la morte, a rimanere per sempre nelle tenebre, perché non hanno più la possibilità di essere illuminate intellettualmente: ciò richiederebbe il ricorso ai sensi e all'immaginazione, potenze che sono radicate nel corpo, che non può però essere nuovamente assunto per via naturale⁷⁴. Per questa ragione, Alberto aggiunge, alcuni filosofi sostennero che le anime, dopo la morte, escono dai corpi e trasmigrano fino a quando, rafforzate dal lume divino, non saranno perfezionate dai lumi intellettuali⁷⁵. Tra la dottrina della perfezione filosofica dell'anima dopo la morte e la dottrina della trasmigrazione viene istituito così un nesso. Solone e Metrodoro sono così associati a Pitagora e Platone, gli ultimi due nomi che compaiono nel passo dell'*Ethica* di Alberto dal quale siamo partiti.

Platone è introdotto come legislatore degli Accademici, mentre Pitagora è definito «quorum omnium primus». Il genitivo dovrebbe riferirsi ad «Academicorum», dei quali Pitagora si dice sia stato il primo⁷⁶. A lui viene riconosciuto il merito di aver promosso una politica di mo-

⁷³ Cf. Albertus, *De natura et origine animae*, ed. Geyer, 2, 13, pp. 38,82-39,4.

⁷⁴ Cf. *ibi*, p. 39,24-56.

⁷⁵ *Ibi*, p. 39,56-60: «Et forte haec fuit causa, quod quidam philosophorum dixerunt animas post mortem transcorporari, et tam diu transfundi, donec per lumina intellectualia, quae dicta sunt, confortatae lumine divino perficerentur».

⁷⁶ Si pensi al testo della *Metaphysica* in cui è detto eccellente caposcuola degli Stoici: cf. *supra*, n. 17.

ralizzazione dei costumi con il suo richiamo alla castità delle matrone. Alberto qui rievoca un aneddoto riferito da Giustino (fl. 350 d.C.) epitomatore delle *Historiae Philippicarum* di Pompeo Trogo, e recepito da molti autori medievali (Elinando di Froidmont, Giovanni di Salisbury, Vincenzo di Beauvais, Giovanni del Galles, ps.-Walter Burley, Petrarca, ecc.). Ispirandosi a Minosse e Licurgo, legislatori di Creta e Sparta, Pitagora aveva richiamato i cittadini di Crotone all'esercizio della temperanza («ad usum frugalitatis revocavit») e aveva indotto le matrone a deporre le vesti dorate e gli altri ornamenti come strumenti di lussuria, a consacrarli a Giunone e a considerare l'onestà il loro vero ornamento⁷⁷.

Inde regressus Cretam et Lacedaemona ad cognoscendas Minois et Lycurgi inclitas ea tempestate leges contenderat. Quibus omnibus instructus Crotanam venit populumque in luxuriam lapsum auctoritate sua ad usum frugalitatis revocavit. Laudabat cotidie virtutem et vitia luxuriae casumque civitatum ea peste perditarum enumerabat tantumque studium ad frugalitatem multitudinis prouocavit, ut aliquos ex his luxuriatos incredibile videretur. Matronarum quoque separatam a viris doctrinam et puerorum a parentibus frequenter habuit. Docebat nunc has pudicitiam et obsequia in viros, nunc illos modestiam et litterarum studium. Inter haec velut genericem virtutum frugalitatem omnibus ingerebat consecutusque disputationum adsiduitate erat, ut matronae auratas vestes ceteraque dignitatis suae ornamenta velut instrumenta luxuriae deponerent eaque omnia delata in Iunonis aedem ipsi deae consecrarent, prae se ferentes vera ornamenta matronarum pudicitiam, non vestes esse⁷⁸.

⁷⁷ Per un'analisi delle testimonianze sull'attività di Pitagora a Crotone, cf. L. Zhmud, *Pythagoras and the Early Pythagoreans*, Oxford University Press, Oxford 2012 (first published in Russian 1994), pp. 92-103. Nella rappresentazione medievale di Pitagora il ruolo di moralizzatore dei costumi costituisce una componente essenziale, al punto che la sua condanna del lusso nell'abbigliamento è documentata anche in contesti non strettamente filosofico-teologici, come ad esempio nell'*Architrenius* di Giovanni di Altavilla, poema di carattere allegorico-didattico risalente alla seconda metà del XII secolo: Giovanni di Altavilla, *Architrenius*, ed. L. Carlucci - L. Marino, Carocci, Roma 2019, VII, 4-5, pp. 262,166-264,202.

⁷⁸ Iunianus Iustinus, *Epitoma Historiarum Philippicarum Pompeii Trogi*, ed. O. Seel, Teubner, Stuttgart 1985, XX,4,4-12, p. 171,5-24. Il passo fu recepito più o meno letteralmente da parecchi autori medievali: cf., e.g., Iohannes Saresberiensis *Policratici sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII*, ed. C. Webb, vol. 2, Clarendon, Oxford 1909, VII, 4, pp. 102,14-103,15. S. Vecchio, *Les deux épouses de Socrate. Les philosophes et les femmes dans la littérature des exempla*, in T. Ricklin, *Exempla docent*, pp. 225-239: 233-

Ricollegando l'attività rieducativa di Pitagora alle legislazioni cretese e spartana, il passo di Giustino costituisce lo sfondo della lista dei legislatori che Alberto fa cominciare con Minosse e Licurgo e terminare con Pitagora.

Alberto scrive inoltre che Pitagora «insegnò ai cittadini a coltivare la pietà e la giustizia», evocando di nuovo la formula macrobiana («cives justitiam» «et pietatem colere») già applicata ai comportamenti virtuosi indotti dalla credenza nella metempsirosi.

Platone è citato non solo come caposcuola dell'Accademia, intesa evidentemente come una comunità filosofica retta da una legge, ma anche come interprete del mito di Deucalione e Pirra, che aveva esposto nel *Timeo*⁷⁹. I due furono perdonati da Giove e non furono perciò sommersi dalle acque del diluvio perché avevano coltivato la pietà e la giustizia: la formula macrobiana assume a questo punto la valenza di un'endiadi e definisce una condotta virtuosa conforme alle norme del vivere associato. Infine, Alberto accenna anche alla versione timaica della trasmigrazione, secondo la quale il Dio degli dei ordinò agli dei inferiori di accogliere nelle sedi superne coloro, tra i loro discendenti, che si fossero comportati in vita secondo giustizia e pietà⁸⁰.

234, 237, inquadra l'aneddoto nel contesto della polemica antimatrimoniale che si sviluppò nel Medioevo nel solco dell'*Adversus Iovinianum* di Gerolamo.

⁷⁹Questo mito è spesso citato da Alberto soprattutto in relazione alla questione delle catastrofi naturali causate da eccezionali configurazioni astrali (le grandi congiunzioni e il grande anno). Mi permetto di rimandare a quanto ho scritto in altre occasioni: A. Palazzo, *Astrology and Politics: The Theory of Great Conjunctions in Albert the Great*, in «Quaestio. Yearbook of the History of Metaphysics» 19(2019), pp. 173-203; id., *Deluges, the Great Year, and Great Conjunctions in Albert the Great's Aristotelian Paraphrases*, in «Giornale critico della filosofia italiana», s. VII, vol. XVII, a. C (CII) (2021), pp. 495-520; id., *The “Annus Magnus” in Albert the Great's Parisian Theological Works: “De IV Coaequaevis” and “Commentarii in libros Sententiarum”*, in «Vivarium» 61(2023), pp. 26-58.

⁸⁰Plato, *Tim.* 41D-42C; *Timaeus a Calcidio translatus*, ed. Waszink, pp. 36,14-37,15. La dottrina timaica della trasmigrazione (la formazione delle anime umane, l'assegnazione di ciascun'anima ad un astro dal quale essa poi discende sulla terra, il ritorno alle sedi celesti delle anime che avevano vissuto secondo giustizia e libere dalle passioni per godere della felicità e infine il progressivo trapassare delle anime malvagie in corpi di natura sempre più infima) è esposta da Alberto in vari contesti e in relazione a diverse questioni filosofiche.

Dopo aver enumerato i legislatori famosi, Alberto ribadisce che l'impegno e lo scopo del legislatore devono consistere nel rendere i cittadini virtuosi («Patet igitur quod omnis legislatoris studium et intentio est cives bonos facere secundum virtutem»).

Nel brano tratto dall'*Ethica* qui esaminato Alberto non accenna alle leggi di Pitagora, ma evoca la sua attività di legislatore e governante. Mi pare perciò legittimo considerare anche questo testo all'interno del nostro discorso e fare della preoccupazione per la continenza un altro aspetto delle leggi di Pitagora. Di queste il passo dell'*Ethica*, con la sua insistenza sulla formula macrobiana, conferma la funzione morale e civilizzatrice. Anche se in questo caso Pitagora assume le fattezze del moralizzatore politico, dall'orizzonte di Alberto non scompare l'elemento teologico-escatologico, salvaguardato dai riferimenti a Platone, cioè alla versione timaica del mito di Deucalione e Pirra e alla descrizione della sorte delle anime dopo la morte.

5. Conclusione

I luoghi esaminati ci forniscono una serie di indicazioni sul contenuto delle leggi di Pitagora. Il *corpus* aristotelico costituisce solo il pretesto delle analisi di Alberto (si pensi ai riferimenti alla triade nel *De caelo* e alla critica della metempsicosi nel *De anima*), che però si sviluppano ben oltre i confini delle opere dello Stagirita. Il teologo domenicano, infatti, si affida anche ad altre fonti (ad es., Ovidio, Giustino, Macrobio), vede un'affinità dottrinale con la tradizione ermetica e colloca Pitagora e le sue leggi in un complesso scenario culturale, nel quale emergono temi non contemplati nei testi aristotelici commentati (si pensi ai tre livelli della divinità e alla proposta di costumi ispirati alla continenza sessuale).

Mi pare degno di nota il fatto che Alberto spesso si riferisca alle leggi di Pitagora al plurale. Si tratta infatti di un corpo organico di dottrine

teologiche e psicologiche, di norme morali, di istruzioni liturgiche, di prescrizioni alimentari. Sarebbe fuorviante ridurre le leggi di Pitagora alla sola dottrina/credenza della metempsicosi, che di quelle pure costituisce uno degli aspetti centrali.

Alberto sottolinea la forte connotazione religiosa delle leggi di Pitagora (i contenuti teologici, le modalità di adorazione, le allusioni escatologiche e la metempsicosi), ma al contempo anche la loro utilità a fini politico-morali, la loro efficacia nel suscitare comportamenti virtuosi (pietà e giustizia) e nel fissare rigorose prescrizioni in relazione al sesso e all'alimentazione. I due aspetti, quello teologico-religioso e quello politico-morale, convivono intrecciati nelle leggi di Pitagora. Agli occhi di Alberto Pitagora è il paradigma del teologo legislatore, perché educa la società al rispetto della virtù e dà un fondamento “teologico” alla morale e alla politica per mezzo di insegnamenti religiosi (la metempsicosi e il carcere infernale). È grazie alle sue riflessioni sulle leggi di Pitagora che Alberto, pur estraneo al dibattito sulla concezione varroniana delle tre teologie e indifferente al fascino di Numa Pompilio, costituisce una voce originale all'interno della lunga tradizione di pensiero che, nel corso dei secoli, si è sviluppata intorno alla teologia civile.

L'INFLUENZA DELLA FÖDERALTHEOLOGIE SUL PACTUM SYMBIOTICUM NELLA POLITICA DI JOHANNES ALTHUSIUS

ILARIA PIZZA

Abstract. This essay examines Johannes Althusius' doctrines on covenant and natural right (jus communis). While assessing the operation of these concepts within the broader context of Althusius' political model, the essay aims to shed light on a particular form of political theology: the "federal" one, which was spreading in Calvinist intellectual circles in early modern Europe.

Keywords. Jus communis; Föderaltheologie; Johannes Althusius; Political theology

Nel presente lavoro ci si propone di delineare il peculiare concetto di *pactum symbioticum*, elaborato da Johannes Althusius (1563-1638) nella sua opera maggiore, la *Politica* (1614)¹, mettendo in luce l'influenza, che su di esso ha la tradizione federal-teologica, viva negli ambienti riformati tedeschi del XVII secolo. A tal fine si prenderà in esame anche la concezione althusiana dello *jus commune* o diritto naturale, nel tentativo di evidenziare come nella costruzione simbiotica qui sviluppata trovi compimento lo sforzo dell'autore di tradurre in ambito politico i principi della morale calvinista.

¹ Cfr. J. Althusius, *Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata*, Corvinus, Herbornae Nassoviorum 1614. Questa edizione finale, ripubblicata a cura dall'autore ad Arnheim nel 1617 (ex officina J. Janssonii) e ad Herborn nel 1625 (Typis Corvinianis), si presenta notevolmente arricchita nei contenuti e nella sostanza rispetto alle due versioni precedenti, edite nel 1603 e nel 1610 rispettivamente ad Herborn ed Arnheim.

Occorre, tuttavia, sin d'ora precisare che Althusius non confonde – come invece fa parte della letteratura teologico-federale a lui coeva – il termine *pactum* con quello di *foedus*². Difatti, quest'ultimo vocabolo latino, che da Bullinger³ in poi è utilizzato in via esclusiva per designare il patto divino (*foedus operum vel gratiae*), nella *Politica* indica, invece, in linea con il suo originario significato nel diritto romano, l'accordo-trattato tra popoli diversi⁴. Solo nella definizione della *confoederatio plena*⁵ il *foedus* si sovrappone al *pactum symbioticum*, che – come si vedrà – all'interno della dottrina althusiana «costituisce la traduzione politica del patto teologico-federale»⁶. Tanto è vero che Althusius parla di *pactum religiosum*⁷ – e non di *foedus* – per definire la promessa congiunta del

² Sul punto è di imprescindibile riferimento il contributo di C. Malandrino nel suo *Foedus (Confederatio)*, in F. Ingravalle - C. Malandrino (a cura di), *Il lessico della "Politica" di Johannes Althusius*, Leo S. Olschki, Firenze 2005, pp. 187-201.

³ Cfr. *ibi*, p. 194. Ad Heinrich Bullinger (1504-1575), teologo e riformatore svizzero, si deve la riscoperta della centralità del ruolo del patto biblico all'interno degli ambienti calvinisti, grazie al suo *De testamento seu foedere Dei unico et aeterno* (in aedibus Christoph. Frosch, Tiguri 1534).

⁴ Per i puntuali rimandi testuali relativi all'utilizzo del termine *foedus* nella *Politica* si veda C. Malandrino nel suo *Foedus (Confederatio)*, cit., pp. 192-194.

⁵ La confederazione è quella consociazione, nella quale vari regni, province e città si uniscono, al fine di rendere più stabile e sicuro il corpo della *Respublica* (cfr. J. Althusius, *Politica* (1614), cit., cap. XVII, par. 25, p. 258). Althusius introduce, tuttavia, una distinzione tra *confoederatio plena* e *non-plena*. Quest'ultima è una semplice alleanza stabile tra province e regni, i quali mantengono una distinta titolarità degli *jura majestatis*, avendo come fine il reciproco aiuto contro i nemici ed il mantenimento di relazioni pacifiche (cfr. *ibi*, par. 30, pp. 260-261). Ben diversa è, invece, la *confoederatio plena*, nella quale regni o province diverse «mettono in comune le leggi fondamentali del regno ed i diritti di sovranità», fondendosi «in un medesimo corpo, di cui sono come membra»: *ibi*, par. 27, p. 259 (la traduzione di tutti i brani in lingua straniera – salvo diversa indicazione – è ad opera dell'autrice).

⁶ C. Malandrino nel suo *Foedus (Confederatio)*, cit., p. 194.

⁷ La teoria pattizia althusiana è sviluppata a pieno nella *Disputatio De Regno recte instituendo et administrando* (1602), ormai concordemente attribuita ad Althusius. A tal proposito, si veda G. Duso - M. Scattola - M. Stolleis, *Su una sconosciuta "Disputatio" di Althusius*, in «Quaderni Fiorentini» XXV, (1996), pp. 13-126. Qui, come nella *Politica*, il patto religioso si affianca al patto civile. Quest'ultimo ha una natura duale, poiché, mentre con un primo accordo i membri della *Respublica* mettono in comune le risorse e le opere sotto uno stesso diritto, con un secondo si interviene, poi, a stabilire il rapporto politico tra popolo e Sommo Magistrato.

Sommo Magistrato e dei membri del regno⁸ con Dio⁹, mediante la quale i primi si impegnano al culto della vera religione¹⁰, mentre il Signore promette loro di essere benigno e clemente, se rispetteranno questo accordo¹¹.

1. *Il pactum symbioticum e la communicatio mutua*

Il recente rinnovato interesse per la *Politica* di Althusius ha avviato un acceso dibattito in merito alla classificazione interna di quest'opera, dinanzi all'evidente difficoltà di qualificarne in maniera univoca il carattere in senso più politico-secolare o teologico-religioso¹². A tal proposito, è indicativo che nella *Prefazione*¹³ al trattato, il pensatore tedesco affian-

⁸ Si ricorda che Althusius ritiene sia errato distinguere tra *regnum e Respublica*, facendo del primo un possesso del re e del secondo degli ottimati poliarchi, in quanto, a suo avviso, la proprietà del regno appartiene sempre al popolo – ossia all'insieme delle *consociationes symbioticae* – mentre la sua amministrazione al re, che egli preferisce chiamare Sommo Magistrato. A tal riguardo, cfr. J. Althusius, *Politica* (1614), cit., cap. IX, par. 4, p. 168. Pertanto, conclude l'autore, entrambi i termini si possono applicare alla simbiosi universale (cfr. *ibidem*).

⁹ Cfr. *ibi*, cap. XXVIII, parr. 15-25, pp. 575-583.

¹⁰ Ciò si traduce, nella prospettiva del calvinista Althusius, nell'onore sia la Prima Tavola del Decalogo, che comanda la pietà, sia la Seconda, che impone la giustizia.

¹¹ Sul punto, cfr. soprattutto *ibi*, par. 15, p. 575 e par. 23, p. 282. Tale promessa, tuttavia, nella prospettiva althusiana, non stabilisce il potere ecclesiastico, né contiene un suo trasferimento al Sommo Magistrato, in quanto tale potere è già parte dell'autorità di governo. Difatti, nel capitolo IX della *Politica* (1614), senza che si faccia riferimento alcuno al patto religioso, si distingue tra amministrazione secolare ed amministrazione ecclesiastica, entrambe riconducibili al diritto del regno (cfr. *ibi*, cap. IX, par. 31, p. 181). A tal riguardo, si veda H. de Wall, *"Pactum religiosum" und kirchliche Verwaltung in der "Politica" des Johannes Althusius*, in R. von Friedeburg - M. Schmoeckel (hrsg.), *Recht, Konfession und Verfassung im 17. Jahrhundert. West- und mitteleuropäische Entwicklungen*, Duncker & Humblot, Berlin 2015, pp. 53-65.

¹² Cfr. D. Wyduckel, *Einleitung*, a J. Althusius, *Politik*, tradotto da H. Jassen, Duncker & Humblot, Berlin 2003, p. XXXIV. Si è tentato di valutare, se quella di Althusius sia una teoria politica – come sostiene lo stesso Wyduckel (cfr. *ibidem*) – oppure una teologia politica – come ritiene, ad esempio, Manfred Walther, che vede in Althusius addirittura una «teologia politica in senso stretto», in quanto «le disposizioni rilevanti riguardanti il diritto e l'amministrazione politica, secolare ed ecclesiastica, sono prese dal [Decalogo]»: M. Walther, *Gestalten und Implikationen Politischer Theologie – mit Blick auf Althusius*, in F.S. Carney - H. Schilling - D. Wyduckel (hrsg.), *Jurisprudenz, Politische Theorie und Politische Theologie*, Duncker & Humblot, Berlin 2004, p. 156.

¹³ Si ricorda che la *Prefazione* alla versione finale della *Politica* (1614) è la medesima della precedente edizione

chi alla difesa dell'autonomia disciplinare dell'*ars politica*¹⁴, conseguibile a seguito dell'epurazione da essa delle inopportune ingerenze di giuristi e teologi, la rivendicazione da parte dei politici della trattazione dei precetti del Decalogo, nella misura in cui essi orientano imprescindibilmente la vita sociale¹⁵.

In effetti, da buon calvinista, l'autore individua nella natura dell'uomo una componente sia spirituale che fisica. La dottrina della predestinazione, tuttavia, insegna ad Althusius che nella società politica gli eletti, ovvero coloro, che hanno ricevuto la grazia dal Signore in virtù del patto postlapsariano in Cristo, convivono con i reprobati. Perciò, egli, pur aspirando ad un'unità di fondo tra comunità dei cristiani e comunità civile, appare consapevole di una loro non piena coincidenza. A ciò si aggiunge la volontà di Althusius di «separa[re](...) gli amministratori ecclesiastici da quelli statali, così come [di] differenzia[re] un ambito dall'altro», e di «non accetta[re] una tutela ecclesiastica e teocratica della consociazione statale»¹⁶, nonostante «l'evidente "intenzione" confessionale e la monumentale base scritturale del suo pensiero»¹⁷.

del 1610. Per una ricostruzione delle possibili motivazioni di ciò si rimanda ad A.M. Lazzarino del Grosso, *Methodus (Metodice)*, in F. Ingravalle - C. Malandrino (ed.), *Il lessico della "Politica" di Johannes Althusius*, cit., p. 248. Qui è anche approfondito il rapporto dell'autore con il metodo ramista, che egli adotta in tutte le sue opere. Per un'analisi della metodologia elaborata dal retore ugonotto francese Pietro Ramo si veda G. Oldrini, *La disputa del metodo nel Rinascimento. Indagini su Ramo e sul ramismo*, Le Lettere, Firenze 1997.

¹⁴ In linea con la metodologia ramista, Althusius ribadisce la necessità di delimitare l'ambito specifico di competenza di ogni disciplina in base al proprio fine particolare, in tal modo separando la politica dalle materie affini, quali sono appunto la giurisprudenza, la teologia e l'etica. Cfr. J. Althusius, *Praefatio*, ad id., *Politica* (1614), cit., *pagine non numerate*. Nell'intento programmatico althusiano di autonomizzazione dell'*ars politica* si potrebbe leggere un avvio di quel processo di «secolarizzazione per separazione della sfera sacra dalla sfera morale» (cfr. F. Todescan, *Metodo, diritto, politica. Lezioni di storia del pensiero giuridico*, Cedam, Padova 2002, p. 110), che troverà pieno compimento solo in autori successivi, quale, ad esempio, Samuel Pufendorf. Per un'analisi della distinzione metodologica pufendorfiana tra *theologia moralis* e *jus naturae* si rimanda a V. Fiorillo, *La "maxima corruptio". Le trasformazioni della natura dell'uomo nel pensiero secolarizzato di Samuel Pufendorf*, in P. Bellini - F. Sciacca - E.S. Storace (ed.), *Simboli, politica e potere. Scritti in onore di Claudio Bonvecchio*, Alboversorio, Milano 2018, in particolare pp. 205-210.

¹⁵ Cfr. J. Althusius, *Praefatio*, cit., a id., *Politica* (1614), cit., *pagine non numerate*. Si veda anche *ibi*, cap. XXI, par. 41, p. 423.

¹⁶ D. Wyduckel, *Prefazione* a F. Ingravalle - C. Malandrino (a cura di), *Il lessico della "Politica" di Johannes Althusius*, cit., p. X.

¹⁷ C. Malandrino, *Introduzione* a J. Althusius, *La politica. Elaborata organicamente con metodo, e illustrata*

Del resto, se nella dottrina althusiana, «le funzioni giuridiche, politiche e sociali hanno sempre un riferimento religioso, che non può essere completamente escluso»¹⁸, ciò è dovuto al peculiare contesto storico, nel quale vive l'autore. Non si può dimenticare, difatti, che agli inizi del Seicento si assiste ancora ad una forte compenetrazione tra teologia e politica¹⁹.

L'esistenza di fitti scambi tra questi due ambiti del sapere emerge chiaramente nella dottrina elaborata da quella particolare forma di teologia politica²⁰, definita “federale”²¹ (*Föderaltheologie*), che si andava diffondendo negli ambienti riformati tedeschi frequentati da Althusius. In effetti, questa corrente centrale del calvinismo²², tesa a concepire le relazioni politiche – sia tra il popolo ed i suoi governanti che tra popoli diversi – sulla base di una reciproca obbligazione delle parti, sul modello pattizio-federale delle alleanze bibliche tra l'uomo e Dio²³, ha pesanti ricadute sulla *Politica* althusiana. In essa convivono e si intrecciano elementi appartenenti a tradizioni culturali diverse, che si chiariscono

con esempi sacri e profani, a cura di C. Malandrino, Claudiana, Torino 2009, tomo I, p. 29.

¹⁸ Cfr. D. Wyduckel, *Einleitung*, cit., p. XXXVIII.

¹⁹ Cfr. C. Malandrino, *Teologia federale*, in «Il Pensiero Politico» XXXII, 3(1999), p. 446.

²⁰ Merio Scattola, intendendo la teologia politica in senso proprio come «riflessione [razionale] sul nesso tra ordine e trascendenza», evidenzia come questa sia stata sviluppata a lungo anche sotto altre denominazioni, non lasciandosi perciò ricondurre «ad un'unica etichetta omonima, bensì comprende[ndo] materiali indicati con una pluralità di termini diversi: maestà, sovranità, contratto, potere, ordine, secolarizzazione, per citare solo quelli più ricorrenti», M. Scattola, *Teologia politica*, il Mulino, Bologna 2007, p. 10. Ma nel Seicento, quando Althusius scrive la sua *Politica*, non si è ancora dinanzi ad una «teologia politica consapevolmente tale sia nel nome sia nella sostanza, sebbene nel corso delle guerre di religione [...] la formula latina fosse frequentemente usata per indicare le materie comuni all'amministrazione religiosa e politica, che, anche in seguito alla Riforma, definivano ora un nuovo ambito dell'attività di governo», *ibi*, p. 16. Nell'uso corrente del XVII secolo si trattava, quindi, di un'espressione più tecnica che filosofica, spesso disconnessa da una riflessione sul rapporto tra umano e divino.

²¹ L'aggettivo “federale”, che specifica questo tipo di teologia, viene dal latino *foedus*, con cui si traspone l'ebraico *bêrit*, a sua volta tradotto in tedesco con *Bund* ed in inglese con *covenant*.

²² A tal proposito, cfr. G. Ostreich, *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates*, Duncker & Humblot, Berlin 1969, su Althusius soprattutto pp. 173-175.

²³ Cfr. C. Malandrino, *Teologia federale*, cit., p. 427. Per cogliere a pieno le relazioni della *Föderaltheologie* con «la sfera del “politico”», non va dimenticato, tuttavia, che essa «si sviluppa su due livelli: il primo è quello propriamente teologico; il secondo, in connessione con le prime formulazioni moderne della dottrina dello Stato e dei movimenti socio-politici», *ibi*, p. 432.

all'interno di una cornice teorica fortemente influenzata dall'esperienza di vita dell'autore. Basti pensare che quest'opera viene data alle stampe nella sua versione definitiva nel 1614 ad Herborn, una città molto cara ad Althusius. Infatti, qui egli aveva insegnato diritto sino al 1603²⁴, presso la *Hobe Schule* locale, che in quel periodo si andava affermando proprio come rinomata culla della teologia federale calvinista²⁵. All'epoca della pubblicazione di quest'edizione finale della *Politica*, però, Althusius rivestiva ormai da quasi un decennio la carica di *Syndikus* della cittadina calvinista di Emden²⁶, un importante centro mercantile sull'Ems, ai confini con i Paesi Bassi. Fu proprio la pratica diretta dell'*ars politica* a determinare un sostanziale accrescimento del suo trattato in termini sia quantitativi che qualitativi, incidendo soprattutto su alcuni suoi fondamentali punti teorici,

non solo per quanto riguarda il problema della definizione e delle forme dello Stato per ceti (*Ständestaat*) e quello del diritto di resistenza contro la tirannide, ma ancor più per quanto concerne il disegno teologico-federale retrostante e la problematica della sussidiarietà²⁷.

²⁴ L'esperienza di insegnamento di Althusius presso la *Hobe Schule* herborniana, istituita da poco come accademia calvinista dal conte Giovanni VI di Nassau-Dillenburg, inizia nel 1586. Dell'accademia calvinista di Herborn Althusius diventerà, poi, dal 1599 Rettore, dopo aver insegnato per qualche anno anche presso la *Hobe Schule* di Burgensteinfurt. Su questa fase della vita di Althusius si rimanda alle osservazioni di G.A. Benrath, *Johannes Althusius an der Hohen Schule in Herborn*, in K.-W. Dahm - W. Krawietz - D. Wyduckel (hrsg.), *Politische Theorie des Johannes Althusius*, Duncker & Humblot, Berlin 1988, pp. 89-108. Per una ricostruzione della biografia althusiana si rinvia, invece, a C. Malandrino, *Johannes Althusius (1563-1638). Teoria e prassi di un ordine politico e civile riformato nella prima modernità*, Claudiana, Torino 2016, pp. 17-39.

²⁵ Cfr. C. Malandrino, *Teologia federale*, cit., pp. 427-446.

²⁶ Sull'attività di Althusius come *Syndikus* di Emden si veda H. Antholz, *Die politische Wirksamkeit des Johannes Althusius in Emden*, Verl. Ostfriesische Landschaft, Aurich 1955 ed id., *Althusius als Syndicus Reipublicae Embdanae. Ein kritisches Repetitorium*, in K.-W. Dahm - W. Krawietz - D. Wyduckel (hrsg.), *Politische Theorie des Johannes Althusius*, cit., pp. 67-88, nonché a M. Behnen, «*Status regiminis provinciae*». *Althusius und die «freie Republik Emden» in Ostfriesland*, in G. Duso - W. Krawietz - D. Wyduckel (hrsg.), *Konsens und Konsoziation in der politischen Theorie des frühen Föderalismus*, Duncker & Humblot, Berlin 1997, pp. 139-158.

²⁷ C. Malandrino, *Introduzione*, cit., p. 25.

Tanto l'esperienza herbornese, quanto l'operato in veste di capo dell'amministrazione comunale di Emden, dunque, hanno contribuito ad avvicinare Althusius alle tematiche proprie della teologia federale. Non sorprende, quindi, che buona parte della più recente critica storico-politica e storico-giuridica²⁸ concordi nel ritenere essere chiaramente rintracciabile l'influsso delle idee della *Föderaltheologie* sulla dottrina matura del pensatore tedesco, cui va il merito di aver tradotto in maniera alquanto originale nella sua costruzione "protofederale"²⁹ della *Respublica* le precipue istanze politiche, economiche e sociali emergenti agli albori del XVII secolo negli ambienti intellettuali riformati della Germania del Nord, offrendo in tal modo un modello di Stato diverso e 'alternativo' rispetto a quello assoluto, che prevarrà, invece, con la modernità³⁰. Per Althusius, infatti, il processo associativo, che prende avvio dalla naturale socialità umana³¹, è scandito ad ogni livello sociale dalla presenza di patti, espressi o taciti³², con cui è sancito il fondamentale obbligo di *communicatio mutua* di quanto occorre al benessere comune. Tant'è vero che attraverso i patti si passa dalle *consocia-*

²⁸ A tal proposito, si rinvia a C. Malandrino, *Foedus (Confederatio)*, cit., pp. 188-189, nota 5, ed alla bibliografia critica ivi contenuta. Diversa è, invece, la posizione di Horst Dreitzel, che nega l'influenza della *Föderaltheologie* sul pensiero althusiano. Cfr. H. Dreitzel, *Althusius in der Geschichte des Föderalismus*, in E. Bonfatti - G. Duso - M. Scattola (hrsg.), *Politische Begriffe und historisches Umfeld in der "Politica methodice digesta" des Johannes Althusius*, Harassowitz Verlag, Wiesbaden 2002, pp. 52-63. Contro la posizione di Dreitzel argomenta in maniera convincente Corrado Malandrino nel suo *Discussioni su Althusius, lo Stato moderno e il federalismo*, in «Il Pensiero Politico» XXXVII, 3(2004), soprattutto pp. 429-430.

²⁹ Insieme a Corrado Malandrino, si preferisce utilizzare in riferimento ad Althusius il termine "protofederalismo", «per sottolinearne la peculiarità e l'irriducibilità rispetto al federalismo moderno», C. Malandrino, *Foedus (Confederatio)*, cit., p. 187. Sul peculiare rapporto del profederalismo althusiano con la teologia federale si veda C. Malandrino, *The Calvinistic Covenant's Theology and Federalism: the Experience of Althusius*, in H. de Wall (hrsg.), *Reformierte Staatslehre in der frühen Neuzeit*, Duncker & Humblot, Berlin 2014, soprattutto pp. 120-131.

³⁰ Si vedano le interessanti conclusioni in merito al rapporto tra Althusius e la modernità nel già citato C. Malandrino, *Discussioni su Althusius, lo Stato moderno e il federalismo*, cit., pp. 425-438.

³¹ Si legga, ad esempio, J. Althusius, *Politica* (1614), cit., cap. I, par. 32, p. 10.

³² Per ragioni di brevità non si possono qui approfondire le differenti motivazioni, che la critica ha letto dietro la previsione da parte di Althusius del carattere anche implicito del *pactum symbioticum*, per le quali si rimanda a C. Malandrino, *Johannes Althusius (1563-1638). Teoria e prassi di un ordine politico e civile riformato nella prima modernità*, cit., p. 80.

tiones simplices privatae della famiglia³³ e della corporazione alle *consociationes publicae* dell'*universitas*, della provincia ed, infine, della *Respublica*³⁴.

In proposito, va qui ricordato, tra l'altro, che la riflessione politica althusiana si va definendo sullo sfondo della Seconda Riforma³⁵, in uno scenario caratterizzato, da un lato, dall'aspra lotta tra le vicine Province Unite dei Paesi Bassi e la Spagna cattolica, dall'altro, dall'esperienza ugonotta e dal fiorire degli scritti monarcomachi, la cui epitome è costituita dalle *Vindiciae contra tyrannos*³⁶. Ne consegue che il significato profondo dell'opera di Althusius possa essere colto solo alla luce del suo coinvolgimento nei piani di alleanza federativa tra le comunità riformate calviniste, nonché del suo stretto rapporto con i calvinisti e repubblicani olandesi e «con la *Föderaltheologie*, di casa a Herborn e nelle zone a prevalenza calvinista»³⁷.

Proprio durante gli anni herborgiani il pensatore tedesco ha modo di recepire la generale impostazione teologico-federale, che caratterizzava l'atmosfera dell'Accademia riformata, subendo l'influenza di autori come Calvino, Zwingli, Ursinus, Franciscus Junius e Bullinger, più che di Olevianus, cui Althusius deve la sua chiamata all'insegnamento presso la *Hohelohschule* nel 1586, ma che non è mai citato nella *Politica*³⁸.

In quest'opera l'influsso della *Föderaltheologie* emerge dal fatto che il

³³ Va ricordato che il pensatore tedesco fa rientrare lo studio di tutte le *consociationes symbioticae* nella materia politica. Pertanto, Althusius difende la politicità della famiglia, in aperta rottura con la tradizione aristotelica, che invece separa nettamente l'ambito domestico, riservato all'economia, da quello pubblico della *polis*. Su tale importante punto teorico, si veda J. Althusius, *Politica* (1614), cit., cap. III, par. 42, pp. 42-43.

³⁴ Cfr. J. Coffey, *Il pensiero relazionale di Althusius*, in «Studi di teologia» XIX, 38(2007), p. 120: «Althusius sottolinea che ognuna di queste associazioni ha una propria integrità. Per questa ragione è stato considerato l'ispiratore del principio neo-calvinista della "sovranità di sfere". Difensore delle piccole comunità contro l'assolutismo territoriale, [egli] riteneva che le città e le province dovessero preservare un'autonomia considerevole in quanto parte di un impero tedesco confederale».

³⁵ Cfr. W. Sparr, *Politik als zweite Reformation*, in K.-W. Dahm - W. Krawietz - D. Wyduckel (hrsg.), *Politische Theorie des Johannes Althusius*, cit., p. 438.

³⁶ Cfr. S. Junius Brutus, *Vindiciae contra Tyrannos*, a cura di S. Testoni Binetti, La Rosa, Torino 1994 e S. Testoni Binetti, *Il pensiero politico ugonotto. Dallo studio della storia all'idea del contratto (1572-1579)*, CET, Firenze 2002.

³⁷ C. Malandrino, *Introduzione*, cit., p. 29.

³⁸ Cfr. C. Malandrino, *Teologia federale*, cit, p. 442, nota 48.

Syndikus di Emden riprenda il concetto biblico di alleanza, per farne uno strumento metodologico atto a disciplinare le relazioni umane ed a costruire lo Stato³⁹ su basi federali. Ciò diviene possibile all'interno della precipua concezione simbiotica dell'*ars politica*, elaborata da Althusius. Difatti, questa disciplina, che si occupa «di unire gli uomini nella costituzione, nella cura e nella conservazione della vita sociale», è detta «συμβιωτική»⁴⁰, proprio perché suo argomento specifico di studio è la *consociatio symbiotica*, nella quale, con un patto (*pactum*), esplicito o implicito, i simbiotici si obbligano reciprocamente al dovere di mutua partecipazione (*communicatio mutua*) di ciò che è utile e necessario alla società⁴¹, ossia – precisa l'autore – alla condivisione di beni, servizi e diritto⁴². Un dovere, questo della *communicatio mutua*, di chiara ascendenza calvinista⁴³, che è posto dal pensatore tedesco al centro della sua visione politica.

Al contrario di quanto accade nel giusnaturalismo moderno, quindi, qui il patto non è fondativo dell'associazione politica, ma serve a far sì che i soggetti si obblighino vicendevolmente ad improntare in maniera simbiotica i rapporti sociali. La teologia federale, infatti, offre al pensatore tedesco un modello, quello pattizio appunto, che, superando l'originario riferimento all'alleanza tra gli uomini e Dio, è elevato a paradigma delle

³⁹ Cfr. T. O. Hüglin, *Sozialer Föderalismus. Die politische Theorie des Johannes Althusius*, W. de Gruyter, Berlin-New York 1991, *passim*. Si è riconosciuto in Althusius l'operare di quella che è stata definita la “metafora teologico-federale” del patto, che diviene fondamentale per comprendere appieno il suo pensiero. A tal proposito, si rinvia a C. McCoy, *Der Bund als Grundmetapher in der “Politica” des Johannes Althusius*, in J. Moltmann - H. Deuser - G.M. Martin - K. Stock (hrsg.), *Gottes Zukunft – Zukunft der Welt*, Chr. Kaiser Verlag, München 1986, pp. 332-344 ed id., *The Centrality of Covenant in the Political Philosophy of Johannes Althusius*, in K.W. Dahm - W. Krawietz - D. Wyduckel (hrsg.), *Politische Theorie des Johannes Althusius*, cit., pp. 187-199.

⁴⁰ Cfr. J. Althusius, *Politica* (1614), cit., cap. I, par. 1, p. 2. Sul carattere innovativo dell'utilizzo althusiano del termine 'simbiosi' in riferimento alla politica si rimanda alle conclusioni della lucida indagine filologica condotta da Carl Joachim Friedrich nella sua *Introduction*, in J. Althusius, *Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata*, a cura dello stesso C.J. Friedrich, Harvard University Press, Cambridge 1932, p. LXVII.

⁴¹ Cfr. J. Althusius, *Politica* (1614), cit., cap. I, par. 2, p. 2.

⁴² Cfr. *ibi*, parr. 7-21, pp. 3-7. L'autore specifica che la *communicatio mutua* «nasce da cose, opere, diritti comuni, con cui si sopperisce ai diversi e molteplici bisogni dei simbiotici, singoli e tutti», *ibi*, par. 7, p. 3.

⁴³ Per Calvino, infatti, «la comunione spirituale che unisce fra loro i membri del corpo di Cristo» si deve affiancare «necessariamente a una mutua comunicazione dei loro servizi e dei loro beni», A. Biélier, *L'umanesimo sociale di Calvino*, Editrice Claudiana, Torino 1964, p. 24.

relazioni umane, sia pubbliche che private⁴⁴, in connessione al fondamentale dovere di *communicatio mutua*.

Ciò avviene sullo sfondo della visione antropologica calvinista: gli uomini, per volontà divina diversi ed indigenti, sono indotti dai loro bisogni non solo fisici, ma anche spirituali⁴⁵, a ricercare i propri simili, con i quali condividere le attitudini particolari, che Dio dona in maniera differenziata ad ognuno⁴⁶, al fine di realizzare una «simbiosi santa, giusta, vantaggiosa e felice»⁴⁷. Ed è proprio il termine “santo”⁴⁸, indicato quale primo attributo della simbiosi, a rivelarne la peculiarità, poiché i santi nel linguaggio riformato altri non sono che coloro, che, investiti dalla grazia divina, si impegnano a compiere la volontà di Dio⁴⁹, così come fanno i simbiotici, i quali, obbligandosi alla *communicatio mutua*, obbediscono indirettamente al desiderio del Signore di carità cristiana⁵⁰.

Si deve allora concludere con Corrado Malandrino, che alla realizzazione della simbiosi «non basta l'inclinazione naturalistica di tipo aristotelico, ma necessita lo strumento teologico-federale del patto istituito per primo da Dio come *foedus naturae et operum*», affinché gli esseri umani «imparino a convivere in primo luogo santamente, ma anche comodamente e giustamente nel rispetto della legge»⁵¹.

⁴⁴ Cfr. W. Baker - C. McCoy, *Fountainhead of Federalism: Heinrich Bullinger and the Covenantal Tradition*, Westminster-John Knox Press, Louisville 1991, p. 74.

⁴⁵ Cfr. J. Althusius, *Politica* (1614), cit., cap. I, par. 4, pp. 2-3.

⁴⁶ A tal riguardo, Althusius rinvia a Giovanni Calvino. Sul punto, cfr. G. Calvino, *Istituzione della religione cristiana*, a cura di G. Tourn, Utet, Torino 2009, vol. II, lib. 4, cap. 3, sez. 1, pp. 1245-1247.

⁴⁷ Cfr. J. Althusius, *Politica* (1614), cit., cap. I, par. 3, p. 2.

⁴⁸ In proposito, è stato giustamente osservato che «l'aggettivo “santa”, indicante nella prosa calvinista gli eletti e la loro comunità, è una parola centrale per capire la pienezza del significato della *Politica* e del progetto politico e sociale nel contesto della *zweite Reformation*», C. Malandrino, *Johannes Althusius (1563-1638). Teoria e prassi di un ordine politico e civile riformato nella prima modernità*, cit., p. 11.

⁴⁹ Nella visione di Althusius – come si vedrà – la *voluntas Dei* è potenzialmente conoscibile da tutti, in quanto iscritta nell'uomo sin dalla nascita come *jus commune* o diritto naturale, le cui prescrizioni coincidono con i precetti del Decalogo.

⁵⁰ È stato rilevato come nella prima edizione della *Politica*, l'assenza dell'aggettivo 'santa' nella definizione della consociazione ne segni il notevole scarto teorico rispetto alla versione finale di essa, apparsa nel 1614. Cfr. *ibi*, p. 79.

⁵¹ C. Malandrino, *Discussioni su Althusius, lo Stato moderno e il federalismo*, cit., p. 437. Attraverso il concet-

2. La necessaria positivizzazione dello jus commune

Proprio il riferimento alla legge diviene importante, consentendo di cogliere a pieno l'influenza della *Föderaltheologie* sul pensiero di Althusius. Egli, infatti, ritiene che «la regola per vivere, obbedire e amministrare [sia] la sola volontà di Dio, che è percorso di vita e legge, che ordina ciò che va fatto o omesso»⁵². Ne consegue che, ai suoi occhi, la *voluntas Dei*, ponendosi come *regula vivendi* per il genere umano, non possa non interessare l'*ars politica*.

Più specificamente, il volere divino si manifesta all'umanità come legge morale⁵³, che si vedrà coincidere, per il pensatore tedesco, egualmente che per Calvino, con la legge naturale ed il Decalogo. Tale legge morale, infatti – precisa Althusius – può assumere due forme: quella di *lex communis*, che è inscritta direttamente dal Creatore nella natura dell'uomo, e quella di *lex propria*, la quale, invece, è posta dal magistrato *sulla base della legge comune*, secondo le esigenze particolari di ogni luogo, «al fine di insegnare i mezzi, le vie e i modi peculiari, con i quali [ai cittadini] di una certa *Respublica* è lecito praticare, osservare e coltivare l'equità naturale»⁵⁴.

Nella prospettiva calvinista di Althusius, dunque, la *voluntas Dei*, che si pone appunto come legge morale (*lex moralis*)⁵⁵, costituisce la matrice di ogni successivo ordine di leggi⁵⁶, per cui tutto il diritto positivo è, in effetti, ricondotto alle prescrizioni divine⁵⁷.

to di simbiosi, quindi, Althusius riesce a trasferire «anche sul piano sociopolitico la duplice esigenza contenuta nella teologia federale, ossia: dare realizzazione anche nella istituzioni politiche al patto di opere (*foedus naturale*) e al patto di grazia» (*ibi*, pp. 436-437).

⁵² J. Althusius, *Politica* (1614), cit., cap. XXI, par. 16, p. 403 (corsivo di chi scrive).

⁵³ Cfr. *ibi*, par. 18, p. 406. In proposito, cfr. P. J. Winters, *Die "Politik" des Johannes Althusius und ihre zeitgenössischen Quellen: zur Grundlegung der politischen Wissenschaft im 16. und im beginnenden 17. Jahrhundert*, Rombach, Freiburg im Breisgau 1963, pp. 147-148.

⁵⁴ J. Althusius, *Politica* (1614), cit., cap. XXI, par. 30, p. 414.

⁵⁵ Cfr. *ibi*, par. 19, p. 407.

⁵⁶ Cfr. L. Bianchin, *Diritto, teologia e politica nella prima età moderna. Johannes Althusius (1563-1638)*, Il Formichiere, Foligno 2007, p. 66.

⁵⁷ La giustizia, a cui Althusius «costantemente si richiama, è un valore morale appartenente ad una dimen-

A tal riguardo, occorre, però, fare una precisazione. Difatti, la *lex communis* – che ha un'evidente precedenza logica rispetto a quella propria, in quanto costituisce il termine di riferimento, cui devono guardare i magistrati nel porre il diritto positivo⁵⁸ – è «ispirata da Dio in tutti gli uomini per natura», anche nei pagani⁵⁹, «sotto forma di coscienza (*conscientia*) e inclinazione (*inclinatio*): con la prima, la legge prescrive ed indica a tutti i modi e i mezzi per onorare Dio e amare il prossimo, con la seconda li spinge a farlo»⁶⁰. Althusius, dunque, oltre ad un'inclinazione naturale, che induce istintivamente a fare ciò che è giusto (*justum*) e ad evitare ciò che è ingiusto (*iniquum*)⁶¹, ammette anche una conoscenza razionale⁶² della *voluntas Dei*, giacché la *conscientia* altro non è che la *notitia* impressa dal Creatore nell'uomo, mediante cui quest'ultimo «cognoscit et intellegit» il diritto e le azioni da compiere o omettere, per onorare tale diritto⁶³. Qui è implicito il riferimento al *pactum operarum*⁶⁴, con cui Iddio infonde la Sua legge nell'umanità. L'importanza di tale patto in ambito politico viene sottolineata dalla teologia federale,

sione religiosa sovraordinata, irriducibile a quella legale e inviolabile da parte del potere. Essa si compone di principi etici immutabili, che sono parte di un ordine divino-naturale, al quale la volontà è chiamata a conformare le azioni umane e, ancor prima, l'ordinamento civile. Dalla conformità a quei principi il diritto positivo trae la sua legittimità», L. Bianchin, *Justitia*, in F. Ingravalle - C. Malandrino (ed.), *Il lessico della "Politica" di Johannes Althusius*, cit., pp. 204-205.

⁵⁸ Cfr. L. Bianchin, *Diritto, teologia e politica nella prima età moderna*, cit., p. 145.

⁵⁹ Cfr. J. Althusius, *Politica* (1614), cit., cap. XXI, par. 29, p. 413. Egualmente Calvino, sulla scia di quanto sostenuto da Paolo nella *Lettera ai Romani* (Rm 2, 14), riconosce che la legge morale sia impressa nei cuori anche dei pagani, i quali, benché non posseggano il Decalogo, sono legge a se stessi in virtù di una disposizione interiore, antecedente ad ogni legge positiva. A tal riguardo, cfr. J. Calvini, *Commentarius in epistolam Pauli ad Romanos*, in id., *In omnes Pauli apostoli epistolas atque etiam in epistolam ad Hebraeos commentarii*, Gebauer, Halis Saxonum 1831, II, 14-15, pp. 23-24.

⁶⁰ J. Althusius, *Politica* (1614), cit., cap. XXI, par. 19, pp. 406-407.

⁶¹ Cfr. *ibi*, par. 20, p. 413.

⁶² Ben si comprende qui come, nell'ottica calvinista di Althusius, la ragione, corrotta dal peccato originale, costituisca un mero strumento di conoscenza del diritto, non avendo essa la dignità di fonte della giustizia, la quale scaturisce unicamente dalla volontà divina.

⁶³ Cfr. *ibi*, par. 20, p. 413.

⁶⁴ Con il patto d'opere, stabilito fra Dio ed Adamo, quale rappresentante dell'umanità, la legge morale è iscritta nel cuore dell'uomo, cui viene promessa la vita in cambio dell'obbedienza. Poiché Adamo infrange questa prima alleanza, subentra fra Iddio e l'umanità corrotta dal peccato il patto di grazia, con cui si assicura eterna benedizione a quanti accolgono le future promesse di Dio, incarnate in Cristo.

la quale – come si vedrà – sembrerebbe offrire, in tal modo, al calvinista tedesco la possibilità di una fondazione morale dello Stato, il quale «potrebbe essere incaricato di far rispettare la legge di Dio»⁶⁵.

Su queste basi, l'autore definisce il nesso tra la legge morale ed i Dieci Comandamenti, sostenendo che capisaldi (*capita*) dello *jus commune* sono proprio le due tavole del Decalogo, la prima rivolta al culto privato e pubblico del Signore⁶⁶, la seconda finalizzata a regolare la condotta civile dei simbiotici, insegnando la «condivisione di beni, opere consigli e diritto»⁶⁷ e garantendo ad ognuno quanto gli occorra per vivere in maniera confortevole⁶⁸.

Althusius sembra qui riprendere l'insegnamento di Calvino, per il quale il Signore offre all'umanità la sua Parola scritta, «necessaria alla rozzezza del nostro spirito e alla nostra presunzione, per darci una testimonianza più chiara riguardo a ciò che era oscuro nella legge naturale, correggendo la nostra indifferenza», e per «colpire maggiormente il nostro spirito e la nostra attenzione»⁶⁹. In altri termini, la conoscenza del giusto sarebbe resa maggiormente possibile nell'umanità postlapsaria grazie al sostegno della Parola di Dio.

Non sorprende, quindi, che, al pari di Calvino, il pensatore tedesco ritenga che il contenuto della legge morale, della legge divina rivelata e della legge naturale⁷⁰ coincida, formando questi tre ordini di legge

⁶⁵ D.A. Weir, *The Origins of the Federal Theology in Sixteenth-Century Reformation Thought*, Clarendon Press, Oxford 1990, p. 6; «Lo Stato, essendo il governo di tutti gli uomini, potrebbe essere fondato sul patto di opere, mentre la Chiesa sul patto di grazia» (*ibidem*), che destina solo gli eletti alla salvezza.

⁶⁶ Cfr. J. Althusius, *Politica* (1614), cit., cap. XXI, par. 23, p. 408.

⁶⁷ Cfr. *ibi*, par. 1, par. 24, pp. 408-409.

⁶⁸ Già questo aiuta a comprendere come il *pactum symbioticum*, con cui – come si è anticipato – gli uomini si vincolano al dovere di *communicatio mutua*, rappresenti, in effetti, lo strumento, attraverso cui si garantisce la compartecipazione degli uomini al benessere comune in accordo con il volere divino. Dalla *diversitas* naturale degli uomini, dotati da Dio di attitudini diverse e complementari, consegue, infatti, che senza compartecipazione il singolo non potrebbe condurre un'esistenza non solo 'santa', ma anche vantaggiosa e felice, anzi – precisa Althusius – questi non potrebbe sopravvivere. A tal riguardo, cfr. J. Althusius, *Politica* (1614), cit., cap. I, par. 4, p. 3, ove si afferma che l'uomo è spinto ad abbracciare la vita simbiotica «si commode et bene, imo si vivere cupit».

⁶⁹ G. Calvino, *Istituzione della religione cristiana*, cit., vol. I, lib. 2, cap. VIII, par. 1, p. 487.

⁷⁰ In merito alla funzione svolta da diritto naturale nella *Politica* la critica si è divisa negli anni, sebbene studi

«un'entità indistinta»⁷¹. Per questo motivo, l'autore non considera il Decalogo – che è un perfetto compendio della volontà divina⁷² – vincolante solo per gli ebrei, essendo esso, invece, prescritto a tutti gli uomini, nella misura in cui i suoi precetti concordano appunto con la *lex naturae*, «la quale è stata ripresa e confermata da Cristo nostro re»⁷³.

Tuttavia, in una prospettiva politica, il vero problema è che il diritto naturale «non è iscritto in tutti i cuori in maniera eguale, bensì la sua conoscenza è trasmessa in modo più abbondante e ampio ad alcuni, più ristretto ad altri, secondo la volontà e l'arbitrio di Dio, che la infonde»⁷⁴. In conseguenza di ciò vi sarà chi sarà più portato ad agire moralmente e chi meno, poiché la coscienza, al pari degli altri doni, che il Signore distribuisce in maniera differente tra gli uomini, non è in tutti in pari misura. Ne consegue che l'*ars politica*, cui spetta la conservazione della vita in comune, debba trovare una soluzione, per garantire l'ordine sociale, lì dove non ci si possa aspettare il rispetto spontaneo del diritto naturale – e, quindi, della giustizia divina – da parte dei non eletti. Ecco allora che emerge la necessità di una positivizzazione della *lex moralis*.

Più specificamente, Althusius individua le due ragioni principali, per cui va posto il diritto positivo:

la prima è che non tutti gli uomini sono capaci di dedurre dai principi generali del diritto comune le condizioni particolari e le leggi idonee alla natura e

recenti concordino ormai nel riconoscerne l'importanza. In proposito, si rimanda soltanto a M. Scattola, *Johannes Althusius und das Naturrecht des 16. Jahrhunderts*, in F.S. Carney - H. Schilling - D. Wyduckel (hrsg.), *Jurisprudenz, Politische Theorie und Politische Theologie*, cit., pp. 371-398 ed a H.J. van Eikema Hommes, *Naturrecht und positives Recht bei Johannes Althusius*, in K.W. Dahm - W. Krawietz - D. Wyduckel (hrsg.), *Politische Theorie des Johannes Althusius*, cit., pp. 372-390.

⁷¹ L. Bianchin, *Diritto, teologia e politica nella prima età moderna*, cit., p. 67.

⁷² Cfr. S. de Vries - P. Nitschke, «*Consociatio*» und «*communicatio*»: *Die politische Gemeinschaft als religiöse Ordnungs- und Rechtseinheit*, in F.S. Carney - H. Schilling - D. Wyduckel (hrsg.), *Jurisprudenz, Politische Theorie und Politische Theologie*, cit., pp. 114-115 e M. Scattola, *Teologia politica*, cit., p. 94: «i Dieci Comandamenti (...) fanno parte del corredo naturale proprio di tutti gli uomini e solo per quanto attiene alla forma esterna del Decalogo rinviano alla storia del popolo d'Israele».

⁷³ J. Althusius, *Politica* (1614), cit., cap. XXI, par. 29, p. 413, ove si rimanda a Matteo, 5,17.

⁷⁴ *Ibi*, par. 21, p. 407.

alla condizione delle circostanze di ogni situazione; la seconda è che la legge naturale non è scritta nei cuori degli uomini in maniera tanto efficace da essere sufficientemente in grado di distoglierli dal male e da spingerli al bene: essa si limita soltanto ad insegnare, ad indurre o ad ammonire gli uomini⁷⁵.

Di conseguenza, la “legge propria” assicura che i simbiotici tutti obbediscano ai precetti morali in forza del ricorso allo strumento della sanzione, giacché grazie a tale legge «gli uomini, che non sono guidati dall’amore per la virtù e dall’odio per il vizio, vengono frenati dal timore della pena, che lo stesso diritto proprio stabilisce per i trasgressori del diritto comune»⁷⁶.

È proprio sulla scorta del rapporto ancillare del diritto positivo nei confronti dello *jus commune* che il *pactum symbioticum* gioca un ruolo chiave, poiché esso, vincolando alla *communicatio mutua* non solo di beni e servizi, ma soprattutto del diritto, garantisce implicitamente l’osservanza della legge comune da parte di tutti all’interno di una comunità, nella quale i “santi” devono convivere con i non eletti. D’altronde, Althusius introduce una distinzione tra la giustizia dei cristiani e quella degli infedeli: «se alla vita esteriore e civile con le sue formule, i suoi gesti, le sue attività si aggiungono la vera fede, i pensieri ed i desideri santi e rettamente orientati, ossia verso la gloria di Dio⁷⁷, allora la politica diventa interamente teologica», poiché in questo caso l’agire umano trova il pieno consenso del Signore. Qualora, invece,

le stesse opere veng[ano] compiute da un infedele e da un pagano, a cui pure l’apostolo attribuisce la conoscenza e l’inclinazione naturale per il Decalogo

⁷⁵ *Ibi*, par. 31, p. 414.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ Althusius riprende da Calvino il tema della *Gloria Dei*, che è caratteristico della teologia del riformatore francese. A tal riguardo, cfr. G. Tourn, *Introduzione a G. Calvino, La divina predestinazione*, a cura dello stesso G. Tourn, Claudiana, Torino 2011, p. 33.

(Rom. 1; 2), quelle opere non possono piacere a Dio, sebbene grazie ad esse nella vita politica anche l'infedele possa essere chiamato giusto, innocente e puro⁷⁸.

Com'è chiaro, i Dieci Comandamenti, nel prescrivere quei comportamenti necessari per garantire pace e concordia all'interno di ogni forma di consorzio umano, si pongono come l'imprescindibile regola della condotta sociale, la cui importanza per la sopravvivenza del singolo e della società è tale che tali precetti debbono essere cogenti anche per quanti non siano animati da una volontà "santa".

Come si è anticipato, dalla sua fede calvinista Althusius trae, infatti, la convinzione, per cui la comunità degli eletti, ossia di coloro che, grazie al dono della fede, si prestano ad obbedire umilmente al volere di Dio, sia calata all'interno di una variegata compagine di soggetti non investiti dalla gloria divina. Egli, però, non vuole elaborare la sua costruzione politica avendo a mente «una *Respublica* o *politia* platonica, o quale si figurava Tommaso Moro nella [sua] *Utopia*», ma, piuttosto, guardando ad «uno Stato che sia realmente possibile ottenere nell'oceano delle cose umane e secondo la debolezza della nostra natura»⁷⁹.

Perciò, dall'esigenza di salvaguardare l'ordine sociale per il bene comune scaturisce la necessità di assicurare l'osservanza del Decalogo, e, dunque, della giustizia divina, anche da parte dei reprobri. Proprio per il conseguimento di questo scopo, si ritiene che Althusius ricorra allo strumento pattizio mutuato dalla teologia federale, introducendolo in ogni forma di *consociatio symbiotica*, al fine di rendere vincolante tra tutti i membri di essa quel dovere di *communicatio mutua* di beni, servizi e diritto, nel quale trova espressione il volere del Creatore di pace e concordia tra gli uomini. Grazie al patto, infatti, si assicurerebbe che la salvaguardia della simbiosi non sia rimessa unicamente ad un'obbligazione

⁷⁸ J. Althusius, *Politica* (1614), cit., cap. XXI, par. 41, p. 423.

⁷⁹ Cfr. *ibi*, cap. XXXVIII, par. 123, p. 933.

interiore scaturente dalla legge morale e spontaneamente obbedita solo dagli eletti, imponendo la giustizia divina alla massa dei “non-santi”.

Alla luce di ciò, il modello teologico-federale diviene, allora, determinante nell’elaborazione della simbiosi, la quale può esistere solo se tutti si vincolano volontariamente a mettere in comune i frutti dei loro specifici attributi e ad osservare la “legge propria”. Si può conclusivamente sostenere che il simbiotico si presti ad essere immaginato come dotato per natura di un’attitudine pattizia, che coadiuvi il suo istinto di sopravvivenza, giacché nella costruzione politica althusiana la garanzia dell’ordine sociale e, quindi, della vita stessa per il singolo uomo⁸⁰ sembra essere ancorata alla sua facoltà di vincolarsi moralmente⁸¹.

⁸⁰ Cfr. nuovamente *ibi*, cap. I, par. 4, p. 3.

⁸¹ L’influenza della *Föderaltheologie* sul pensiero althusiano andrebbe investigata anche alla luce della previsione da parte dell’autore di un doppio patto (religioso e civile) all’interno della *consociatio universalis*, mettendo, così, debitamente in evidenza la differenza tra il *pactum*, che unisce i simbiotici, e quello, che lega, invece, il popolo con il Sommo Magistrato. A tal fine, potrebbe comunque risultare proficuo uno studio comparato delle opere di Althusius, a partire dalla già citata *Disputatio De Regno recte instituendo et administrando*. Tuttavia, non è questa la sede per approfondire un tema così vasto, per cui mi limito qui a rimandare ad I. Pizza, *La famiglia tra “vocatio” e “communicatio mutua”. La nozione di “consociatio symbiotica naturalis” nella filosofia politica di Johannes Althusius*, Giannini Editore, Napoli 2022, specialmente pp. 115-123.

BAYLE TRA "RELIGION DU SERMENT" E "RELIGION DU SOUVERAIN"

STEFANO BROGI

Abstract. While it may seem odd to expect a proper "political theology" from Bayle, his work is a perfect viewpoint from which to analyze the relationship between religion and politics within the context of the European wars of religion. This paper takes into consideration the evolution of Bayle's position, with regard to two key concepts: the "religion du serment", that is, the subject's duty to obey his legitimate ruler, in spite of their different faith, and the "religion du souverain", that is, the sovereign's duty to follow, as Henry IV did, a principle of "raison d'État", rather than his own private beliefs.

Keywords. Political religion; Sovereignty; Pierre Bayle; Cuius regio eius religio

1. *Fede religiosa e fedeltà politica: lo status quaestionis secondo Bayle*

Difficile aspettarsi lo sviluppo di una vera e propria *teologia politica* dal teorico della «repubblica di atei» e dell'ateismo virtuoso. Bayle presta però un'attenzione quasi ossessiva alle discussioni sull'obbedienza dovuta dai cristiani alle autorità civili, questione cruciale in un contesto europeo in cui l'omogeneità religiosa all'interno dei singoli stati non è più la norma: anche se il paradigma dominante resta quello del *cuius regio, eius religio*, la presenza di significative minoranze alimenta spesso conflitti o costringe a precari compromessi. Il caso francese è uno dei più delicati: gli ugonotti (di cui Bayle sceglie di condividere fino in fondo, nonostante tutto, la sorte) si trovano fin dalle origini a conciliare con difficoltà la

lealtà verso la monarchia con i propri doveri religiosi. Si tratta non solo di scegliere la linea di condotta più conveniente alla difesa dei propri interessi confessionali, ma di sciogliere un complesso nodo teologico ed esegetico che il nostro autore riassume con precisione nelle «Nouvelles de la République des Lettres» del luglio 1684, recensendo con simpatia la *Diálexis de limitibus obsequii erga homines* del giurista e teologo tedesco Johann Ludwig Fabricius. Da un lato ci sono i testi come *Romani* 13 e *IPietro* 2 che affermano «en termes exprès, non seulement qu'il faut obéir à ses souverains, quand ils sont justes, et bons, mais aussi quand ils sont méchants» e precisano che lo si deve fare non solo per paura della punizione ma anche e soprattutto «par un motif de conscience». Ad essi si oppongono però *Atti* 4 e 5, dove san Pietro non solo enuncia chiaramente il principio «qu'il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes» ma lo mette decisamente in pratica predicando il Vangelo «nonobstant la défense des magistrats». La conclusione è desolante: «ces différents passages de l'Écriture [...] ont été et seront toujours une semence de désordres, par l'ignorance et par la méchanceté des hommes»¹.

Nessuno nega, in linea di principio, «qu'il faut obéir à son souverain en tout ce qui n'est point contraire à la volonté de Dieu», ma ciascuno interpreta a modo suo tale volontà divina «et de là viennent les désordres, hinc illae lacrimae»². In questo contesto Bayle manifesta interesse per la soluzione proposta da Fabricius, che per dirimere gli eventuali contrasti tra comandamenti umani e divini suggerisce di considerare non i loro contenuti ma il loro grado di certezza, stabilendo una sorta di regola epistemologica: «lorsqu'on connaît plus certainement et plus clairement, que le Prince a ordonné quelque chose, que l'on ne connaît que Dieu nous l'a défendue, il faut obéir au Prince, sans alléguer la maxime, il vaut mieux

¹ P. Bayle, *Œuvres diverses*, 4 voll., a cura di P. Husson et al., La Haye 1727-1731 (d'ora in poi: OD), I, pp. 86a-89b: 86b.

² *Ibidem*.

obéir à Dieu qu'aux hommes» e viceversa³. Pur apprezzando l'approccio disincantato e antidogmatico di Fabricius, il recensore non crede che la sua regola possa essere operativamente utile: che possa sanare, ad esempio, la lacerazione prodottasi in quei mesi nel campo ugonotto a seguito della resistenza non violenta promossa da Claude Brousson contro il divieto di tenere assemblee pubbliche del culto riformato in alcuni luoghi della Francia meridionale⁴.

2. *Teologia e politica nella cultura ugonotta del Seicento*

Per comprendere la portata della vicenda a cui Bayle allude è necessario ricordare il contesto storico e ideologico in cui si inserisce⁵. Al tempo delle guerre di religione cattolici e protestanti si erano lanciati reciprocamente l'accusa di fomentare la sedizione e nell'uno come nell'altro campo non erano mancate posizioni monarcomache favorevoli al diritto di resistenza. Con l'editto di Nantes la controversia confessionale aveva mutato aspetto e dopo il regicidio di Ravillac erano stati proprio i riformati ad intestarsi la patente di leali sostenitori del potere regale (denunciando per contro le conseguenze sediziose delle dottrine cattoliche). A partire dalla presa di La Rochelle gli ugonotti avevano perso ogni capacità mili-

³ ODI I, p. 87a.

⁴ OD I, p. 87b. In una lettera del 2 aprile 1685 Bayle dichiara apertamente il suo apprezzamento per Fabricius: «Tout ce que cet habile homme met au jour plait infiniment», *Correspondance de Pierre Bayle*, a cura di E. Labrousse - A. McKenna *et al.*, 15 voll., Voltaire Foundation, Oxford 1999-2017, V, p. 323. Su Fabricius (noto per la lettera con cui offriva a Spinoza una cattedra a Heidelberg a nome dell'Elettore del Palatinato) ha attirato recentemente l'attenzione Carlo Ginzburg, gettando non pochi dubbi sull'ortodossia religiosa dell'*Euclides Catholicus* del 1667 (cfr. C. Ginzburg, *Nondimanco. Machiavelli, Pascal*, Adelphi, Milano 2018, pp. 201-218). In realtà tali dubbi potrebbero estendersi al complesso della produzione di questo autore, come suggerisce un'importante testimonianza di Jean Lenfant (J. Le Clerc, *Epistolario*, a cura di M. Sina - M.G. Sina, 4 voll., Olschki, Firenze 1987-1997, I, p. 111).

⁵ Per una rapida sintesi dell'evoluzione della teologia politica ugonotta cfr. H. Bost, *Théories et pratiques politiques des protestants français de la Réforme à la Révolution*, in «Anglophonia/Caliban» 17(2005), pp. 13-24 (<https://doi.org/10.3406/calib.2005.1529>).

tare e potevano fare affidamento solo sulla tolleranza concessa dal potere regio: essi avevano così maturato (almeno sul piano dottrinale) un lealismo senza incrinature, che si spingeva quasi a far coincidere la fede in Dio con la fedeltà al monarca. La posizione filo-assolutista era obbligata dalle circostanze, ma favoriva un'elaborazione teorica che si distingueva dalle teologie politiche dominanti (anche nel protestantesimo europeo) perché insisteva sul dovere religioso di sottomissione al sovrano *indipendentemente dalla fede di quest'ultimo*.

Particolarmente influente fu la posizione di Moysse Amyraut, che fondava sul diritto naturale la fedeltà al Re, escludendo che gli obblighi politici traessero origine dalla rivelazione biblica e specialmente neotestamentaria (pur sostenendo ovviamente che la Scrittura confermava e convalidava tali obblighi). Nell'*Harangue* indirizzato a Luigi XIII nel 1631, a nome del sinodo delle chiese protestanti francesi, egli ribadiva insieme a Villars il dovere «de vénérer votre Majesté comme la vive image de Dieu entre nous». Questa concezione obbligava a «tenir, apres ceux de la Divinité, vos commandements pour inviolables» e a «dépendre entièrement de votre autorité»⁶. Antoine Fleyfel ha insistito sul carattere desacralizzante della posizione di Amyraut, che a suo avviso sottraeva alla Scrittura «l'exclusivité du divin» e la subordinava a «la divinité du politique», in quanto faceva scaturire la necessità di un'organizzazione politica dall'ordine naturale precedente la rivelazione religiosa. Io non direi che la logica di Amyraut «s'oppose à toute revendication théologique d'un pouvoir politique», sarei anzi propenso a sostenere che per questa via riemerge una forma più arcaica di sacralizzazione dell'autorità sovrana, indipendente dalla rivelazione ma proprio per questo al riparo da ogni relativizzazione⁷. L'indicazione di Fleyfel mi pare

⁶ M. Amyraut, *Harangue faite au Roi à Compiègne le 16 septembre 1631 par les Sieurs Amyraut et de Villars, députés du Synode National de Charenton*, in «*Mercure François*» 17(1733), p. 724.

⁷ A. Fleyfel, *Les aspects désacralisants de la théologie de Moysse Amyraut*, in «*Études théologiques et religieuses*» 1(2010), p. 53. Lo studio di riferimento sulla teologia politica di Amyraut resta F. Laplanche,

tuttavia utile per mettere in luce una potenzialità forse inconsapevole della prospettiva di Amyraut e di altri autori ugonotti della metà del Seicento, Bayle declinerà (nel suo caso in modo del tutto consapevole) in una direzione fortemente eterodossa..

Sulla scia di Amyraut Charles Drelincourt sintetizzava efficacemente la posizione dominante nella teologia calvinista tra l'editto di Alais e quello di Fontainebleau: «entre nous ce sont des choses inséparables, *craindre Dieu, et honorer le Roi*»⁸. L'insistenza sulla sacralità della funzione e della persona del re si contrapponeva polemicamente alla dottrina cattolica, anche nella versione bellarminiana della *potestas indirecta* divenuta ormai prevalente. Proprio contro Bellarmino Drelincourt affermava che l'obbedienza dei cristiani nei confronti degli imperatori pagani – da Nerone a Diocleziano a Giuliano l'Apostata – non si fondava unicamente sulla forza di questi ultimi e sull'impossibilità di rovesciarli, ma corrispondeva ad un preciso dovere civile e perfino religioso⁹. Questa impostazione era senza dubbio dettata da esigenze difensive, contro le accuse di sediziosità che continuavano a colpire la minoranza protestante, ma apriva la porta a una più radicale distinzione tra religione e politica che sarà tipica di Bayle (di cui tuttavia questi teologi non avrebbero certo condiviso le conclusioni).

Fino alla *Révocation*, perfino negli anni delle prime *dragonnades*, la teologia ugonotta resta attestata su un lealismo monarchico e un filo-assolutismo a tutta prova, anche per la palese mancanza di alternative praticabili. Persiste la rappresentazione di un re malconsigliato dai suoi ministri e soprattutto dalla gerarchia cattolica, nell'attesa sempre più angosciata che Dio si decida ad aprire gli occhi al sovrano. Emergono però le prime chiare manifestazioni di un atteggiamento ben diverso: è

L'Écriture, le sacré et l'histoire: érudits et politiques protestants devant la Bible en France au XVIIe siècle, APA-Holland University Press, Amsterdam & Maarsse 1986, pp. 379-522.

⁸ C. Drelincourt, *Abrégé des controverses ou sommaire des erreurs de l'Eglise Romaine*, J.-A. & S. de Tournes, Genève 1660, p. 336.

⁹ *Ibi*, pp. 142-143.

così che nell'estate del 1683 Claude Brousson promuove una forma di disobbedienza non violenta sfidando il divieto di tenere in pubblico il culto protestante (alcuni pastori organizzano preghiere sulle rovine degli stessi templi distrutti dalle autorità). La protesta non riesce a coinvolgere i centri più importanti e suscita forti reazioni negative: i pastori di Charenton e il Deputato generale Ruvigny la sconfessano duramente. Emerge un forte contrasto tra chi ancora si preoccupa di non esacerbare l'atteggiamento delle autorità e chi invece considera non più rinviabile una testimonianza di fede che sfidi apertamente la persecuzione. Tale contrasto (lo stesso a cui allude Bayle nella recensione di Fabricius) trova espressione eloquente nell'*Avertissement aux protestants des provinces* del 1684, in cui si contrappongono una decisa condanna verso ogni forma di resistenza anche non violenta e una difesa altrettanto puntuta delle ragioni dei disobbedienti¹⁰.

L'autore del primo testo rimprovera apertamente a Brousson e ai suoi di non aver avuto «la même patience que nous pour endurer les maux et les afflictions qu'il plaît à Dieu de nous infliger par la main de notre monarque», al quale spetta «toute obéissance et toute sujétion, sans même qu'il nous soit permis de murmurer de ses arrêts dans le secret de nos cœurs». A niente vale appellarsi a «cette grande raison dont vous vous faites tout blancs pour excuser votre procédé, qu'il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes», perché è Dio stesso a proclamare «solennellement qu'obéissance vaut mieux que sacrifice». L'autore utilizza in modo piuttosto spregiudicato *ISam* 15:22 per porre la domanda che gli appare decisiva: «Où trouverez-vous que Dieu ait voulu que des sujets, dont le culte est différent de celui du Prince dussent le maintenir par la force»¹¹?

¹⁰ Cfr. l'introduzione e le note di E. Labrousse in *Avertissement aux Protestans des provinces (1684)*, PUF, Paris 1986, pp. 5-18, 78-87.

¹¹ *Avertissement aux protestants des provinces qui ont fait prêcher sur les masures de leurs temples, nonobstant les défenses de Sa Majesté, avec l'Apologie pour les dits protestants du Dauphiné et autres provinces*, Pierre Mar-teau, Cologne 1684, pp. 3-4 (l'editore fittizio copre una stamperia olandese a tutt'oggi non identificata).

In assenza di un comandamento specifico di Dio, insomma, il lealismo ugonotto riesce ancora a difendere, alla vigilia della *Révocation*, il dovere di non infrangere i decreti del sovrano anche quando essi mirano apertamente a soffocare la fede protestante, perché «comme les rois sont les images du Dieu vivant, leur justice est aussi une image de la justice de Dieu»¹².

La risposta dell'altra parte è accorata e tagliente: «Nous cherchons d'obéir au Roi en toutes choses, pourvu que cela ne préjudicie point à l'obéissance que nous devons à Dieu». Assurdo considerare criminale senza coscienza chi vuole solo proclamare e ascoltare la parola di Dio: in quale altra occasione ci si potrebbe appellare al dovere di obbedire a Dio prima che agli uomini? I lealisti ad ogni costo tributano al sovrano terreno l'«obéissance absolue qu'on ne doit qu'à Dieu»: sono loro, dunque, a dimostrare «une indifférence criminelle» verso «ses commandements les plus exprès»¹³.

La posizione lealista trova la sua espressione più intransigente nel 1685, con la pubblicazione del *Traité du pouvoir absolu des souverains pour servir d'instruction, de consolation et d'apologie aux églises réformées* di Elie Merlat: un titolo di cui va sottolineata la seconda parte, che evidenzia l'obiettivo dell'autore di fronte al montare della repressione anti-ugonotta e al moltiplicarsi delle voci di un'imminente abrogazione totale dell'editto di tolleranza. Merlat fonda su basi bibliche e teologiche (ma anche giuridiche e politiche) una forma "estremista" di assolutismo, pur dichiarando di non voler estendere tale modello agli stati dove vigono regimi diversi (egli nega comunque ogni diritto di resistenza anche laddove l'assolutismo sia ancora in via di affermazione)¹⁴. Di fronte a un sovrano assoluto i sudditi non possono rivendicare alcun diritto

¹² *Ibi*, pp. 26-27.

¹³ *Ibi*, pp. 48 e 44.

¹⁴ E. Merlat, *Traité du pouvoir absolu des souverains*, J. Cassander, Cologne 1685, p. 214.

di opposizione attiva o passiva, quand'anche i suoi ordini comportino palesi ingiustizie e perfino quando invadano la sfera più essenziale della credenza religiosa¹⁵. Il dovere di obbedire a Dio invece che agli uomini si restringe, per Merlat, all'unico caso in cui il sovrano costringa alla pubblica professione di una fede diversa: solo tale specifica prestazione deve essere rifiutata dai sudditi. Di tale rifiuto, ad ogni buon conto, il credente deve sopportare pazientemente tutte le conseguenze senza manifestare mai «la moindre résistance extérieure, autre que celle que pourrait produire le refus de blesser directement sa conscience, par des actes de religion contraires à la piété qu'il professe»¹⁶. Si noti che per Merlat non può costituire motivo legittimo di disobbedienza il divieto di pubblica professione della propria fede, con buona pace di Brousson e dei suoi seguaci, perché «la simple omission des actes extérieurs de religion ne nuit point au salut, et l'obéissance aux princes du monde compatit avec la bonne conscience»¹⁷.

3. Giacomo II Stuart re d'Inghilterra: un nuovo paradigma?

Bayle recensisce con favore Merlat nell'agosto 1685, riuscendo ancora a sostenere che questi esprime la posizione pressoché unanime degli ugonotti. Al contrario di quanto farà dopo la *Gloriosa rivoluzione*, il filosofo di Rotterdam fa mostra di considerare del tutto marginali le dottrine monarcomache che si erano sviluppate in area protestante soprattutto in Inghilterra. Non si può ragionevolmente accusare i protestanti «d'un esprit démocratique» e renderli responsabili, come fanno incessantemente i cattolici, «de ce qu'ont écrit Buchanan, Milton, et quelques

¹⁵ *Ibi*, p. 36.

¹⁶ *Ibi*, p. 35.

¹⁷ *Ibi*, p. 118.

autres plumes vénales pendant la tyrannie de Cromwel». Lo dimostrerebbe proprio quanto sta accadendo in Inghilterra, che a suo dire sta dando prova della propria fedeltà al nuovo sovrano Giacomo II, «encore que les personnes mal intentionnées eussent mis tout en usage pour jeter la défiance dans les esprits, jusques à dire *qu'il est inoui et sans exemple qu'un prince catholique ait tenu aux autres chrétiens, ce qu'il leur avait promis en matière de Religion*»¹⁸.

L'ascesa al trono d'Inghilterra del duca di York, dichiaratamente cattolico, costituisce in effetti un passaggio cruciale per la riflessione teologico-politica del nostro autore. Nel momento in cui Giacomo II viene riconosciuto come legittimo sovrano Bayle vede aprirsi una grande opportunità per la ridefinizione dei rapporti tra potere politico e confessioni religiose nell'intero scenario europeo. È questo il momento in cui egli subisce profondamente l'influenza del suo mentore olandese, il reggente repubblicano di Rotterdam Adriaan Paets, artefice della sua chiamata come professore nell'*Ecole Illustre*. Non abbiamo le prove che Bayle collabori direttamente alla stesura della *De nuperis Angliae motibus epistola* che Paets gli indirizza nell'estate 1685, anche se risulta evidente che gran parte dei contenuti della lettera (non tutti) coincidono con le tesi che egli va proponendo in questo periodo¹⁹. In ogni caso Bayle è ben più che il semplice destinatario dell'epistola di Paets: è lui a curare la pubblicazione del testo latino, a tradurlo e pubblicarlo in francese, ad assicurarne ampia e rapida diffusione grazie alla recensione pubblicata nelle «Nouvelles de la République des Lettres» dell'ottobre 1685. Tra le affermazioni di Paets che corrispondono pienamente al pensiero del suo traduttore vi sono certamente le seguenti:

¹⁸ OD I, p. 354b. Qualche anno prima Bayle condivideva in realtà le diffidenze protestanti nei confronti del duca di York, stando a quanto si legge nella *Critique générale* del 1682 (OD II, p. 114a).

¹⁹ Mi riferisco non solo alla difesa della tolleranza religiosa, ma anche all'esaltazione della figura di Giacomo II, che era già presente nella recensione bayliana della *Lettre sur l'état present d'Angleterre et l'indépendance des rois* di Abraham Faulcon apparsa nel maggio 1685: cfr. OD I, pp. 293b-294b: 293b.

la diversité de religion [...] ne peut pas plus préjudicier au droit des rois, qu'au droit des particuliers, qui ne se fonde que sur les lois humaines. Le royaume de la vérité est tout céleste, et n'a rien de commun avec les royaumes du monde, que l'on possède par un droit humain ; et c'est être la peste des royaumes et des républiques, que de mêler la religion avec le monde, et que de suggérer aux princes, qu'il ne faut point souffrir les sujets de contraire religion ; ou aux sujets, qu'il faut éloigner du trône les princes hétérodoxes. Il n'y a point de doctrine plus pernicieuse et aux souverains et aux sujets de celle-là. C'est une doctrine qui ne peut venir que de la corruption du cœur humain, qui s'est formé une idée de religion favorable à ses désordres²⁰.

Ad essere messo in discussione sembra niente meno che il nucleo portante del *cujus regio, ejus religio*, ovvero del riferimento esplicito o implicito dell'intero ordine politico europeo. Per un istante il reggente olandese e il suo amico filosofo intravedono un possibile cambiamento radicale: il nuovo regime che si profila in Inghilterra può costituire ai loro occhi un paradigma alternativo all'intolleranza confessionale cattolica e protestante. Il riconoscimento del legittimo sovrano cattolico da parte della maggioranza protestante inglese completa e corona l'analogica fedeltà della minoranza protestante francese. Uno dei più grandi paesi d'Europa sancisce solennemente il rifiuto di ogni ipoteca confessionale sulla legittimazione dinastica della monarchia. Bayle e Paets sperano che in questo modo l'intero mondo protestante assuma chiaramente il principio della separazione tra sfera politica e sfera religiosa, da far valere in ogni caso e non solo quando esso corrisponda all'interesse contingente della propria confessione. Essi sperano addirittura che quanto sta accadendo oltremarina possa indurre Luigi XIV a bloccare in extremis la deriva intollerante della politica anti-ugonotta, frustrando nel contempo le

²⁰ *Lettre de Monsieur H.V.P. à Monsieur B**** sur les derniers troubles d'Angleterre, où il est parlé de la tolérance de ceux qui ne suivent pas la religion dominante*, R. Leers, Rotterdam 1686, p. 6 (il testo latino portava lo stesso editore e la stessa data: ma in realtà entrambe le versioni apparvero, a distanza di qualche settimana, nell'ottobre-novembre 1685).

ambizioni orangiste di un'alleanza con l'Inghilterra in funzione antifrancese. Ciò consentirebbe un'evoluzione del quadro europeo che ponga fine alle reciproche persecuzioni tra le diverse fedi e renda possibile la loro pacifica convivenza (ma né Bayle né Paets pensano che ciò debba tradursi in un'impensabile equidistanza delle autorità politiche rispetto alle confessioni religiose: per questo verso anche la loro posizione resta tributaria del *cuius regio, eius religio* di cui rappresenta a conti fatti una reinterpretazione e non certo un totale rovesciamento).

Paets muore l'8 di ottobre, poche settimane dopo la pubblicazione della sua lettera, e non può assistere alla rapida disfatta di tali speranze. Bayle invece deve bere il calice fino alla feccia. Il 15 di quello stesso mese Luigi XIV promulga l'editto di Fontainebleau, che non solo decreta la chiusura definitiva di ogni spazio residuo di libertà dei riformati francesi, ma accelera una dinamica continentale che spazza via ogni illusione sul superamento delle opposte intransigenze confessionali. Ciò nonostante il filosofo di Rotterdam continua a professare la propria ammirazione per Giacomo II e per il tentativo coraggioso di inaugurare un nuovo rapporto tra religione e politica. Reagendo polemicamente alla *Révocation*, tuttavia, egli precisa ormai di confidare nello Stuart solo in quanto uomo d'onore e saggio politico, *nonostante la sua fede cattolica*. Il *Ce que c'est que la France toute catholique* (1686) elogia sì il Parlamento inglese per essersi affidato alla parola del proprio Re, che ha giurato sul proprio onore di non mettere in discussione l'assetto religioso inglese, ma puntualizza che tale fiducia non potrebbe essere riposta nello stesso Re *in quanto cattolico*: l'esperienza francese mostra infatti che i seguaci di Roma possono ben violare la «*religion du serment*» in nome della propria fede. Se Giacomo II avesse giurato in qualità di cattolico ci sarebbe stato da temere (riemergono qui le preoccupazioni espresse dalla *Critique générale*) che le autorità romane e i loro rappresentanti inglesi insinuassero nella sua mente le convinzioni che hanno inculcato nel re di Francia: «*vous lui auriez bien tôt fait voir, que son serment n'était pas un lien indisso-*

luble, et qu'il n'obligeait qu'à tems, c'est à-dire, pendant que l'occasion de le rompre n'était pas favorable». Il parlamento inglese non avrebbe dunque potuto dar fede al giuramento prestato «comme chrétien à la Romaine», mentre ha mostrato grande saggezza confidando nella parola «qu'il a donnée en qualité de prince honnête homme, qui aime la réputation d'homme sincère, franc et généreux, qui aime la gloire sur des idées tout autrement pures, que celles que vous inspirez aux princes». Bayle ammette che questo suo giudizio potrebbe essere smentito dai fatti e non esclude che «l'esprit catholique, gangrène très-contagieuse» possa «l'emporter sur l'honnête-homme»: in ogni caso il parlamento inglese non avrebbe guadagnato niente pretendendo un giuramento religioso dal proprio re, «car de la manière que vous conduisez les consciences, cela n'eût servi de rien; il n'y a point de noeud assez fort pour vous»²¹.

4. Bayle e la «religion du serment»

Dopo la *Révocation* il tema della «religion du serment» assume un rilievo particolare, in Bayle, costituendo un indicatore sensibile del rapporto tra le confessioni cristiane e la politica. Egli oppone la promessa fondata sul principio laico dell'onore al giuramento fondato sulla fede religiosa (cattolica, in questo caso, ma in seguito egli mostrerà come sia facile estendere tali considerazioni ai protestanti). Egli anticipa così le più ampie riflessioni che svolgerà più avanti, nel *Dictionnaire* e particolarmente negli *Eclaircissements* del 1702, contrapponendo la morale mondana, fondata sull'amor proprio e sull'aspirazione al riconoscimento sociale, alla morale religiosa, potenzialmente distruttiva per la convivenza

²¹ OD II, p. 346b. Cfr. J.M.M. Browne, «*La Violence et la mauvaise foi*»: Context and rhetoric in Pierre Bayle's 'Ce que c'est que la France toute Catholique', PhD Thesis, University College Cork, 2013 (disponibile online: <https://cora.ucc.ie/handle/10468/1132>).

civile²². Lungi dall'aggiungere qualcosa alla forza della promessa, la sua connotazione religiosa contiene anzi un rischio gravissimo che ne inficia la certezza e la validità. I credenti sono infatti tentati di violare la sacralità delle promesse quando sia in gioco l'interesse della propria fede, che essi considerano un valore superiore ad ogni altro. Bayle – richiamando la vicenda di Jan Hus imprigionato a Costanza nonostante il salvacondotto imperiale – riprende l'accusa spesso mossa ai cattolici di negare l'obbligo di mantenere gli impegni assunti con gli eretici²³. Egli rilancia a più riprese anche la polemica contro la dottrina secondo cui il Romano Pontefice può sciogliere i sudditi dall'obbligo di fedeltà verso il loro sovrano se questi abbraccia l'eresia²⁴. Ma ben presto i fatti lo convinceranno che non è solo la dottrina cattolica a minare l'obbligo morale di mantenere i patti e addirittura il giuramento di fedeltà al proprio sovrano. La deposizione di Giacomo II, legittimo sovrano d'Inghilterra, sarà per l'*Avvis aux réfugiés* (1690) la dimostrazione evidente che anche i protestanti sono capaci di venir meno agli impegni più sacri per ragioni confessionali. Da

²² A questo proposito rimando a S. Brogi, *Les obscénités de la philosophie: éclaircissement sur les Eclaircissements*, in H. Bost - A. McKenna (éds), *Les «Eclaircissements» de Bayle*, H. Champion, Paris 2010, pp. 357-376; cfr. anche L. Bianchi, "Il y a d'autres principes qui font agir l'homme": mœurs et passions humaines dans l'"Eclaircissement sur les athées", *ibi*, pp. 283-297.

²³ In realtà su questo tema vi erano posizioni contrastanti tra i cattolici: cfr. A. Prosperi, *Fede, giuramento, inquisizione* (1993: <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1524/9783486594225-013/pdf>), ora in Id. *Inquisizioni*, Quodlibet, Macerata 2023, pp. 157-171, per alcuni importanti interventi cinquecenteschi (anche in id., *America, apocalisse e altri saggi*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma 1999, pp. 233-247). Bayle accenna brevemente alla condanna di Jan Hus nel *Dictionnaire historique et critique*, 4 voll., P. Brunel et al., Amsterdam 1740 (d'ora in poi: DHC), I, p. 117b, ma se ne era già occupato in precedenza (OD II, pp. 511a-513a). La questione se sia lecito venir meno alla parola data a un eretico verrà ripresa, con specifico riferimento al concilio di Costanza, nella prima parte (1703) della *Réponse aux questions d'un provincial* (OD III, pp. 512b-514a). Per una prospettiva più ampia cfr. ovviamente P. Prodi, *Il sacramento del potere: il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Il Mulino, Bologna 1992, che ha stimolato un ricco filone di studi (per il contesto inglese cfr. in particolare D.M. Jones, *Conscience and Allegiance in Seventeenth Century England: The Political Significance of Oaths and Engagements*, Rochester University Press, Rochester NY 1999; C. Condren, *Argument and Authority in Early Modern England. The Presupposition of Oaths and Offices*, Cambridge University Press, Cambridge 2006).

²⁴ La polemica contro la dottrina della *potestas indirecta* e dell'illegittimità di un sovrano eretico è particolarmente presente nella *Critique générale* (ma tornerà spesso anche in seguito: vedi ad esempio DHC I, pp. 456a, 508a-b).

quando tutto il mondo della Riforma applaude quel «grand corps de protestants [qui] est aujourd'hui rebelle à son roi», trattando anzi da traditore chiunque eviti di unirsi a tali grida di giubilo, i cattolici possono a buon diritto ritorcere le accuse mosse contro di loro²⁵. Non solo Jurieu ma la gran parte dei riformati meritano l'accusa di aver fatto propria l'empia dottrina della sovranità popolare, attribuendo alle moltitudini il potere di disporre delle corone «à leur fantaisie» e di privarne quei sovrani «qui ne sont pas protestants»: ragion per cui nessun re cattolico potrà più «prendre confiance en de tels sujets que vous»²⁶. La *Gloriosa rivoluzione* rappresenta, a conti fatti, una legittimazione a posteriori della politica di Luigi XIV contro gli ugonotti, a cui fornisce una ragionevolezza che essa non possedeva affatto in origine. È questo il circolo vizioso con cui l'intolleranza e il fanatismo degli uni rafforzano e motivano l'intolleranza e il fanatismo degli altri.

Bayle giunge alla conclusione che né i cattolici né i protestanti possono garantire il proprio rispetto della «religion du serment» e la propria lealtà verso le legittime autorità politiche. Egli rovescia il ragionamento che negli stessi anni Locke utilizza per escludere gli atei dalla tolleranza, in quanto incapaci di assicurare il proprio rispetto dei patti, delle promesse e dei giuramenti. Non gli atei ma i credenti, tanto protestanti quanto cattolici, sono fondatamente sospetti di inaffidabilità civile e politica. Gli atei, al contrario, non potendo appellarsi ad «aucun motif de conscience» (cioè ad un qualche comandamento divino) per derogare agli ordini delle autorità terrene, sono i meno esposti a tentazioni sediziose²⁷.

²⁵ P. Bayle, *Avis aux réfugiés – Réponse d'un nouveau converti*, a cura di G. Mori, H. Champion, Paris 2007, p. 299.

²⁶ *Ibi*, pp. 300-301. Cfr. anche S. Brogi, *Bayle contro il profeta di Rotterdam* in G. Frilli - M. Lodone (a cura di), *La profezia nel pensiero del Rinascimento e della prima età moderna*, ETS, Pisa 2022, pp. 119-136.

²⁷ Cfr. *Commentaire philosophique* (1686), II, 9: OD II, p. 431a. Per l'interpretazione di questo passo rimando a S. Brogi, *La tolérance et la règle d'or: Bayle face à la conscience de l'athée et du persécuteur*, in «Prospettiva EP» 1-2(2014), pp. 63-78; id., *Introduzione*, in P. Bayle, *Commentario filosofico sulla tolleranza*, Einaudi, Torino 2018, pp. V-LXVII e 735 (nota 13); S. Brogi, *Bayle apologeta (ma non apostolo) dell'ateismo*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 2(2020), pp. 255-278.

L'ultimo Bayle, del resto, denuncerà sempre più apertamente l'incompatibilità tra il cristianesimo e le esigenze fondamentali della vita sociale e politica. Ad apparirgli inverosimile sarà non una «repubblica di atei», come volevano i teologi, ma una repubblica di autentici cristiani, la cui frugalità e la cui mitezza li condannerebbero alla miseria e alla conquista nemica (ma niente paura, chioserà sardonicamente la *Continuation des pensées diverses*, le società che conosciamo sono composte di «chrétiens à la mondaine», che non seguono affatto le norme evangeliche)²⁸.

La riflessione politica di Bayle, a partire dagli anni Novanta, assume una curvatura sempre più disincantata, all'insegna di un realismo di stampo machiavelliano che insiste sull'incompatibilità dell'arte di governo con l'adesione rigorosa non solo alla morale religiosa ma alla stessa morale naturale. Negli anni Ottanta il richiamo alla «religion du serment» era uno dei pilastri delle sue critiche tanto alla politica del cattolico Luigi XIV quanto del protestante Guglielmo III d'Orange. Ai due campioni delle opposte intransigenze confessionali egli contrapponeva lo sfortunato tentativo di Giacomo II di sfuggire alla logica dell'intolleranza e della strumentalizzazione politica della religione²⁹. Ma col passare degli anni la «religion du serment» gli appare sempre più incompatibile,

²⁸ OD III, pp. 360a-361b. È vero che legislatori e uomini di Stato hanno guardato alla religione, nelle sue diverse forme, come a un fondamentale strumento di governo ed è vero che Bayle non esclude che molti culti religiosi abbiano un'origine politica, accogliendo almeno in parte la teoria libertina dell'impostura. Tuttavia egli ne offre una versione decisamente personale, insinuando a più riprese che i legislatori politici che hanno fondato le religioni abbiano commesso un grave errore di valutazione, non calcolando che a lungo andare il fanatismo dei credenti sarebbe stato utilizzato dalla casta sacerdotale per asservire ai propri scopi le istituzioni e gli uomini di Stato. I politici stessi, insomma, sarebbero vittime della propria impostura (DHC I, p. 10a; OD III, pp. 945a-946b).

²⁹ Il dibattito storiografico su questo punto è divenuto particolarmente vivace in tempi recenti per impulso di alcune letture «revisioniste» che restituiscono credito alle aperture tolleranti di Giacomo II (con le sue abortite dichiarazioni di indulgenza) verso cattolici e non conformisti protestanti. Si tratta di una prospettiva divergente rispetto alla prevalente tradizione *whig* che celebra la tolleranza «protestante» inaugurata dal *Toleration Act* di Guglielmo III contro l'intolleranza «papista» e il connesso trionfo del parlamentarismo contro l'assolutismo monarchico: cfr. J.R. Jones, *James II's Revolution: royal policies, 1686-1692*, in J.I. Israel (ed.), *The Anglo-Dutch Moment. Essays on the Glorious Revolution and Its World Impact*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, pp. 47-71; S. Pincus, *1688 The First Modern Revolution*, Yale University Press, New Haven & London 2009.

nella sua assolutezza, con le stesse esigenze della politica, che impongono di relativizzare o mettere francamente tra parentesi il dovere di tener fede ai patti. Un sovrano può trovarsi nella necessità di mancare, più o meno apertamente, agli impegni precedentemente assunti con altri interlocutori³⁰. Bayle lascia cadere decisamente l'enfasi con cui aveva a suo tempo ammonito gli uomini di Stato ad un intransigente rispetto delle proprie promesse, pur continuando a dichiarare che tale rispetto costituirebbe un dovere imprescindibile per gli uomini di fede.

Significativo, a questo riguardo, è l'esame a cui l'ultima parte della *Réponse aux questions d'un provincial* (apparsa postuma nel 1707) sottopone la condotta di Enrico IV, che aveva solennemente e pubblicamente affermato che i monarchi sono tenuti a tener fede più di ogni altro alla propria parola, ma non aveva esitato, all'occorrenza, a violare lo spirito e la lettera del trattato di Vervins con la Spagna. Bayle riconosce che questo modo di agire non potrebbe essere scusato davanti «au tribunal de la justice divine», ma afferma che per contro «le tribunal des hommes le pourrait bien excuser par deux raisons». Tale comportamento, per cominciare, è da sempre in uso nelle relazioni tra stati nemici: la doppiezza non viene considerata, in casi simili, come una «fourberie», ma come «prudence, politique nécessaire, art de regner»³¹. L'interesse dello Stato rende insomma inevitabili «plusieurs inobservations occultes des alliances, et plusieurs machinations secrètes contre la prospérité d'un voisin suspect» e non è un

³⁰ Bayle esprimerà al riguardo una posizione non dissimile da quella assunta da Spinoza nel capitolo 16 del *Trattato teologico-politico*: «nessun detentore del potere può mantenere promesse dalle quali derivi un danno al proprio Stato senza macchiarsi d'alto tradimento; infatti, tutto ciò che ha promesso, se vede che si risolve in danno del suo Stato, non può mantenerlo se non sciogliendo l'impegno assunto verso i sudditi, dal quale tuttavia è vincolato al massimo grado e che, di solito, promette solennemente anche di mantenere» (Spinoza, *Opere*, a cura di A. Sangiacomo, Bompiani, Milano 2010, pp. 1019-1021). Dubito tuttavia che Bayle avrebbe sottoscritto senza riserve quest'altra asserzione di Spinoza, almeno per la parte iniziale: «il patto non può avere alcuna forza se non in ragione dell'utilità, tolta la quale anche il patto viene insieme tolto e non è più valido; e che sciocamente, perciò, uno esige per sempre la fedeltà di un altro nei suoi confronti, se, insieme, non si sforza di far sì che dalla rottura del patto che deve essere stretto segua, a colui che lo rompe, più danno che utilità: e di questo si deve anzitutto tener conto nell'istituzione dello Stato» (*ibi*, p. 1011).

³¹ OD III, p. 1019b.

caso che «en matière de bien public ce qui semble nécessaire passe bientôt pour juste». D'altra parte Enrico IV non faceva che rendere la pariglia al re di Spagna, che si comportava con una doppiezza ancor più evidente fomentando le sedizioni interne alla Francia. Se il Borbone si fosse attenuto scrupolosamente al trattato di Vervins avrebbe esposto il suo paese a gravissimi pericoli: «Il ne pouvait donc remplir les fonctions de la royauté sans opposer ruse à ruse, intrigue à intrigue, machination à machination», perché «les sociétés humaines ne sauraient se conserver contre des voisins puissants, ambitieux et artificieux, si elles sont gouvernées par des gens qui négligent la politique du monde pour ne s'attacher qu'aux règles de la morale»³². Una condotta certo lontanissima da quella che il salmista attribuisce al giusto («se anche ha giurato a suo danno, non cambia») ma che è nondimeno necessaria nelle relazioni tra potenze³³.

Siamo di fronte ad un apparente ribaltamento delle ammonizioni con cui la *Critique générale* richiamava il Re Cristianissimo al rispetto dei propri doveri religiosi. Vale però la pena di ricordare che già nel 1686 il *Ce que c'est que la France toute catholique* ammetteva che nelle relazioni tra gli Stati i governanti ricorressero a «la dissimulation et la tromperie»: ciò che veniva considerato indegno del sovrano francese era il ricorso all'inganno nei confronti non del nemico politico, ma di «bonnes gens dont on n'a point lieu de se défier, qu'on ne doit point craindre, qui n'ont ni la volonté de nuire, ni le pouvoir, qu'on peut détruire, si on veut, à-jeu-découvert»³⁴. Se la doppiezza fa parte dell'abilità politica (che però dovrebbe esser capace di nasconderla) essa non può costituire la norma nei rapporti tra chi governa e chi è governato. È probabile che Bayle non abbia cambiato idea, su questo punto, ma certo l'accento ora batte su ben altri tasti: il *Dictionnaire* non esita infatti ad affermare che

³² OD III, p. 1021a.

³³ Sal 15:4.

³⁴ OD II, p. 342a-b.

sovrani e magistrati devono esser pronti a sacrificare il proprio onore e in ultima istanza la stessa «religion du serment, la chose du monde la plus sacrée et la plus inviolable», quando ciò è necessario all'interesse dello Stato³⁵.

5. Giacomo II o Enrico IV?

Gli ultimi scritti bayliani non istituiscono un confronto diretto tra il comportamento di Enrico IV e quello di Giacomo II, i due sovrani che avevano compiuto scelte diametralmente opposte tra la fedeltà alla propria coscienza religiosa e gli imperativi del potere. A proporre esplicitamente un «parallèle entre le Roi de Navarre et le Duc d'York» era stato nel 1690 l'*Avis aux réfugiés*, i cui obiettivi polemici imponevano però di difendere a spada tratta la persona e la politica di Giacomo II³⁶. Per farlo questo testo era perfino disposto a mettere in discussione la condotta dell'Ercole gallico, che si era più volte ribellato al sovrano regnante e dunque poteva essere accusato di aver perso il titolo di legittimo erede prima della morte di Enrico III. Nessuna ombra poteva invece pesare sulla legittimità della consacrazione reale del duca di York, nonostante i maneggi dei suoi nemici: secondo Bayle non vi erano motivi per sospettarlo di voler cancellare la religione protestante e la stessa legge che faceva del Re il capo della Chiesa Anglicana poteva essere interpretata in modo da non impedire l'arrivo sul trono di un sovrano cattolico. L'*Avis* era insomma tutto dalla parte del monarca inglese: eppure in precedenza la *Critique générale* aveva mostrato grande comprensione per le scelte opposte di Enrico IV. Questi si era «fait catholique pour régner paisiblement» e che ciò fosse politicamente necessario lo dimostravano i fatti:

³⁵ *Bourgogne (Philippe le Bon) D*, DHC I, p. 638a.

³⁶ Cfr. G. Mori, *Introduction*, in P. Bayle, *Avis aux réfugiés*, cit., pp. 7-61.

con la sua conversione «la Ligue reçut un si grand coup de massue [...], qu'encore que ce ne fût pas le coup de mort, il valait pourtant bien la peine d'aller à la messe»³⁷. Parigi valeva davvero una messa, per Enrico il Grande, perché altrimenti i cattolici non avrebbero potuto accettarlo come nuovo sovrano: se fosse restato ugonotto, infatti, egli avrebbe inevitabilmente reso dominante una minoranza che già costituiva «un corps très-considerable». Ciò rendeva la situazione francese, al momento dell'incoronazione del Borbone, ben diversa da quella inglese al momento della consacrazione di Giacomo II: nel primo caso c'erano tutte le ragioni per credere che la Francia non potesse rimanere cattolica sotto un re protestante³⁸. Ma – per quanto Bayle si sforzi di sottolineare le differenze tra le due circostanze – dal confronto stesso tra i due personaggi scaturisce implicitamente la domanda che egli evita accuratamente di porre: Giacomo II non ha forse commesso un errore politico imperdonabile antepo- nendo la propria coscienza religiosa all'esigenza di rafforzare il potere monarchico?

Bayle non lo dice, ma dal punto di vista di un disincantato realismo la risposta dovrebbe essere fuori discussione. La mancata conversione dell'ultimo sovrano Stuart costituisce una chiara violazione della «religion du souverain» che impone di privilegiare l'interesse politico anche rispetto alla propria fede, a costo di mettere a repentaglio la salvezza eterna. Questo motivo torna insistentemente nel *Dictionnaire* già a partire dalla prima edizione della fine del 1696. Con una certa generosità Bayle concede che sul piano personale un qualsiasi uomo politico possa essere sinceramente credente, sforzandosi di vivere come comanda la sua religione. Ciò non toglie che le esigenze del suo pubblico ufficio gli impon- gano di comportarsi in modo molto diverso: il re spartano Agesilao II,

³⁷ OD II, pp. 89a-b (vedi anche OD II, pp. 55a-b).

³⁸ Del resto Enrico di Navarra aveva dato prova, nel Béarn, di quello che era capace di fare contro i cattolici a lui soggetti: tutta la Francia rischiava dunque di diventare il Béarn (OD II, p. 630a).

ad esempio, dimostrava nella propria condotta privata di essere timorato degli dèi, «mais, dès qu'il se regardait comme roi, le bien et l'avantage de son royaume était sa divinité principale, à laquelle il sacrifiait la vertu et la justice, les lois divines et les lois humaines»³⁹. Tale comportamento non può essere giustificato dal punto di vista cristiano, ma dal punto di vista politico si tratta né più né meno che di una necessità inderogabile: non si può operare nell'agone pubblico senza avere più a cuore «l'intérêt temporel de [son] état, que le Règne de Jésus-Christ»⁴⁰. Nessun politico degno di questo nome può agire diversamente: «Malheureux engagement, que celui d'être assis au timon! le bien de l'état ne demande pas une ou deux injustices pendant la vie d'un homme: il en demande plusieurs»⁴¹. Chi assume una responsabilità di governo dovrà inevitabilmente mettere a rischio il proprio destino eterno: se avrà la fortuna di evitare la dannazione si meriterà davvero, chiosa sornionamente Bayle, l'appellativo di «enfant de miséricorde»⁴².

6. La «religion du souverain» ovvero la politica iuxta propria principia

Il primato della ragion di Stato (che in fondo è solo un altro nome della «religion du souverain»)⁴³ è la lezione imposta dall'osservazione non preconcepita degli affari umani. La politica non può piegarsi ad obiettivi religiosi senza tradire se stessa: è questa una delle ragioni della critica spietata che Bayle sempre muove alla persecuzione di Luigi XIV contro gli ugonotti, che sacrifica gli interessi reali del suo governo per subalternità al clero cattolico o peggio ancora per proprio personale fanatismo. Per il

³⁹ DHC I, *Agesilaus II, H*, p. 93b.

⁴⁰ DHC II, *François I, P*, p. 504a.

⁴¹ DHC I, *Aristide*, p. 320 e C, p. 320a.

⁴² OD III, p. 1021b.

⁴³ DHC II, *Elisabeth, H*, p. 350a.

filosofo di Rotterdam una politica tollerante verso le minoranze religiose è la logica conseguenza dell'assolutismo politico, perché è l'espressione di un potere sovrano capace di tenere a freno le ingerenze clericali. Ma sarà proprio sviluppando coerentemente la tesi dell'autonomia del politico che il nostro autore giungerà a conclusioni per certi versi sorprendenti. Da buon allievo di Machiavelli e della tradizione libertina, a cominciare dal suo amato Naudé, egli non esiterà a relativizzare perfino l'imperativo del rispetto della coscienza errante su cui tanto si era speso ai tempi della *Révocation*⁴⁴. È quanto emerge dalle affermazioni della parte postuma della *Réponse aux questions d'un provincial* sulla cacciata dei *moriscos* dalla Spagna, a dir poco inaspettate sulla bocca dell'autore del *Commentaire philosophique*. La cacciata dei *moriscos* era moralmente ingiustificata e economicamente dannosa per la Spagna: Filippo III avrebbe dunque dovuto evitarla se avesse potuto farlo senza mettere a rischio il proprio potere e la stabilità dello Stato. Nelle concrete condizioni di debolezza in cui si trovava il sovrano spagnolo, tuttavia, quella scelta era pressoché obbligata: non potendo opporsi al fanatismo cattolico l'Asburgo non poteva far altro che assecondarlo⁴⁵. Il buon politico è alieno da qualunque forma di bigottismo, che lo porterebbe a privilegiare la propria fede contro il bene dello Stato: quando possibile, dunque, non mancherà di garantire la tolleranza e la convivenza pacifica dei diversi gruppi religiosi. Egli, tuttavia, per le stesse ragioni, non metterà a rischio il proprio governo per difendere una minoranza quando le condizioni non lo consentano. Bayle non fa altro che tirare le conseguenze ultime della sua «*religion du souverain*», ovvero di una logica laica del potere che non riconosce altro criterio che se stessa.

⁴⁴ Sul debito bayliano verso il Segretario fiorentino si veda da ultimo G. Paganini, *Le Moment machiavélien de Pierre Bayle*, in «Archives de philosophie» 4(2018), pp. 709-728.

⁴⁵ OD III, pp. 1021b-1022a; cfr. S. Brogi, *Tolleranza e intolleranza nell'ultimo Bayle (1702-1706)*, in P. Delpiano - M. Formica - A. M. Rao (a cura di), *Il Settecento e la religione*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2018, pp. 129-141.

“L’ALTARE CHE SOSTIENE IL GLOBO” La *Scienza Nuova* come teologia civile

FRANCESCA FIDELIBUS

Abstract. This paper aims to identify the meaning and significance that the expression "civil theology" assumes in Giambattista Vico's Scienza Nuova. In particular, an attempt will be made to investigate the double meaning that "knowledge of some divinity" takes on in the work of the Neapolitan philosopher: one placeable on the level of principles and the other on the historical-factual level. The investigation will show that the Scienza Nuova presents itself as "civil theology" since only by thinking of it in these terms can Vico attempt to respond to the alleged rational self-foundation of politics and law and to the split between norm and fact, sustained as much by erudite libertinism as by modern contractualism and natural law.

Keywords. Civil theology; Giambattista Vico; Scienza Nuova; Providence

1. *Introduzione*

Andare a ricercare la presenza di un lemma o di un'espressione all'interno di un'opera può apparire operazione metodologicamente scorretta per ricostruirne il senso e il significato tanto più nel percorso teorico di Giambattista Vico caratterizzato da piani discorsivi profondamente eterogenei e dal tentativo costante di tenere assieme ricerca documentaria e teoresi, puntiglio erudito e assiomi, narrazione e sistema¹. Tuttavia volge-

¹ Cfr. S. Sini, *Figure vichiane. Retorica e topica della "Scienza Nuova"*, Led, Milano 2005, p. 15.

re lo sguardo alla ricorrenza e frequenza di un’espressione può avere una qualche legittimità e utilità se non ci si sofferma solo sul dato numerico o quantitativo. In questo senso, l’espressione “teologia civile” che compare nelle opere vichiane a partire almeno dal *De Antiquissima Italarum Sapientia*² sino all’opera giuridica nota come *Diritto Universale* pur ricorrendo un numero di volte limitato³ risulta rilevante nella misura in cui è situata all’interno di contesti discorsivi essenziali del pensiero vichiano facendosi spia del più ampio tentativo di pensare una soluzione alternativa al problema filosofico-politico della fondazione dell’ordine rispetto a quella giusnaturalistica e contrattualistica. Ciò è tanto più vero se si guarda all’ultima opera del filosofo napoletano in cui l’espressione “teologia civile”⁴ rappresenta finanche uno dei nomi costitutivi della *Scienza Nuova* come Vico stesso sottolinea in una delle pagine più sistematiche della sua opera dedicata al *Metodo*⁵.

Proprio a partire dalle pagine del *Metodo* della *Scienza Nuova*, scopo del presente saggio sarà quello di individuare il senso e il significato che l’espressione teologia civile assume nell’*opus maius* del filosofo napoletano. Si tratterà, in particolare, di fare riferimento al tema della *religione*. Non tanto tematizzando la religiosità dell’uomo Vico che a lungo ha diviso le interpre-

² Nell’opera metafisica del 1710 l’espressione latina *theologia civilis* compare sin dal *Proemio*. Cfr. G. Vico, *De Antiquissima italarum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda*, in Id. *Opere*, a cura di C. Faschilli et al., Bompiani, Milano 2008, pp. 186-189.

³ L’espressione “teologia civile” compare all’interno della *Sinopsi* del *Diritto Universale* laddove Vico scrive che «la teologia de’ poeti non dev’essere punto la naturale, ma la civile», G. Vico, *Sinopsi del diritto Universale*, in id., *Opere giuridiche. Il Diritto Universale*, a cura di P. Cristofolini, Sansoni, Firenze 1974 (d’ora in avanti *Diritto Universale*), p. 8. Per quanto invece riguarda la *Scienza Nuova* del 1744 l’espressione “Teologia civile” compare almeno 8 volte (cfr. G. Vico, *Principj di Scienza Nuova d’Intorno alla comune natura delle nazioni. Concordanze e indici di frequenza dell’edizione Napoli 1744*, a cura di M. Veneziani, Leo S. Olschki Editore, Firenze 1997, pp. 789-790).

⁴ Sulla teologia civile vichiana, tra gli altri, cfr. G. Sunajko, *Vico’s New Science as a Political Theology*, in «Synthesis Philosophica» 60, 2(2015), pp. 203-216 che ha ravvisato un duplice approccio presente nella *Scienza Nuova* rispetto al tema della teologia civile/politica che consentirebbe di pensare a quella del filosofo napoletano come alla prima formulazione del moderno problema teologico-politico: un approccio *storico* individuabile nella vichiana *filosofia*; un approccio *ermeneutico* individuabile nella vichiana *filologia*.

⁵ Cfr. G. Vico, *Scienza nuova (1744)*, in id., *Opere*, tomo I, a cura di A. Battistini, Mondadori, Milano 1990, (d’ora in poi: SN44), §§338-360, pp. 546-555.

tazioni novecentesche del filosofo napoletano tra chi ne faceva un rigoroso ortodosso e chi, invece, un prudentiale eterodosso⁶. Intento specifico del saggio sarà piuttosto quello di guardare all'elemento religioso da un punto di vista teorico e politico. L'elemento religioso o, meglio, la "cognizione di una qualche divinità" nella *Scienza Nuova* di Vico assume, questa la tesi di fondo, almeno due diversi ma connessi significati: uno collocabile, si potrebbe dire, sul piano *principiale* ed uno collocabile sul piano *storico-fattuale*, di analisi della credenza nelle espressioni che essa si dà e nella funzione che essa svolge a seconda delle età delle nazioni. Proprio la "cognizione di una qualche divinità" appare, dunque, nell'opera maggiore di Vico tema centrale sia perché posto all'interno del più ampio interesse di tenore politico del filosofo napoletano, ossia la salute, la salvezza e la conservazione del «Mondo civile, o sia il Mondo delle Nazioni»⁷, sia perché volto a rispondere a quella compagine di autori, avversari "empi", contro cui egli elabora la sua *Scienza Nuova*: Epicuro, Machiavelli, Hobbes, Bayle, Spinoza, Grozio, Pufendorf, Selden, tutti rei, pur in prospettive distinte, di aver in qualche modo fatto di un risultato – la razionalità astratta – un presupposto, di aver negato la provvidenza o di aver scisso universale e particolare, norma e fatti.

La *Scienza Nuova*, dunque, riprendendo solo parzialmente quel Varrone citato a sua volta da Agostino nel *De Civitate Dei*⁸, si presenta come una «teologia civile ragionata della provvidenza divina» sia per tentare di delineare, a partire da alcune acquisizioni della modernità, una

⁶ Si vedano, tra gli altri, F. Nicolini e B. Croce che hanno parlato di un "cattolicesimo prudentiale" (B. Croce, *Bibliografia vichiana. Accresciuta e rielaborata da Fausto Nicolini*, vol. II, Riccardo Ricciardi, Napoli 1947, p. 754). All'opposto gli studiosi cattolici hanno reso Vico un eroe controriformistico, erede della Scolastica (cfr. per queste e altre interpretazioni del primo Novecento, P. Piovani, *Esemplarità di Vico*, in id., *La filosofia nuova di Vico*, a cura di F. Tessitore, Morano, Napoli 1990, p. 119). Per una posizione più recente e criticamente avvertita cfr. E. Nuzzo, *Religione e "ortodossia" in Vico. I fondamenti teologici della razionalità storia*, in «Bollettino del Centro Studi Vichiani» 46 (2016), pp. 11-52.

⁷ SN44, §2, p. 415. Si veda, tra gli altri, sull'attenzione pratica ed etico-politica vichiana alla salvezza e conservazione delle nazioni in tutte le espressioni del vivere umano più che alla redenzione del singolo individuo: E. Nuzzo, *Tra religione e prudenza. La "filosofia pratica" di Giambattista Vico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2007.

⁸ Agostino, *De Civitate Dei*, VI, 5; tr. it. a cura di D. Gentili, Città Nuova, Roma 2006, pp. 271-301.

fondazione alternativa dell’ordine politico sia per *rendere ragione* della religione – anche quella tutta corpo e superstizione dei primi uomini. Quella religione, infatti, che pur essendo “falsa nella materia” è “vera nella forma”, si fa foriera della vera provvidenza, permette di dare una *misura* alla libertà sfrenata, di fungere da *norma* nella congerie dei fatti, da legge ordinante la società, i suoi costumi e le sue espressioni, da “scienza del bene e del male” come, appunto, Vico definisce la *divinazione* che è indistinguibile dalla religiosità dei primi tempi. In questo modo, Vico, accentuando il dogma della caduta⁹ e separando storia sacra e storia profana per mettere al sicuro la vera Provvidenza e dedicarsi al corso delle nazioni gentili, individua il fondo oscuro, melmoso della politica – allontanandosi dalle logiche della classicità e dall’artificialismo proprio della modernità.

2. *La cognizione di una qualche divinità*

L’espressione “teologia civile” nella *Scienza Nuova* non compare per la prima volta nelle pagine dedicate al *Metodo* che questa scienza deve seguire e, tuttavia, è proprio lì, in quelle pagine, che emerge tutta la sua centralità e che il suo significato appare condensato in poche righe. Per Vico, infatti, la sua *Scienza Nuova* deve presentarsi come una nuova *arte critica*, una *filosofia dell’autorità* e come una *teologia civile* poiché

cotal Scienza dee essere una dimostrazione, per così dire, di *fatto storico della provvidenza*, perché dee essere una storia degli ordini che quella, senza verun umano scorgimento o consiglio, e sovente contro essi proponimenti degli uomini, ha dato a questa gran città del gener umano, ché, quantunque questo mondo sia stato criato in tempo e particolare, però gli ordini ch’ella v’ha posto sono universali ed eterni¹⁰.

⁹ Cfr. A. Corsano, *Umanesimo e religione in G.B. Vico*, Laterza, Bari 1935, p. 172.

¹⁰ SN44, §342, p. 549.

Dunque l'espressione *teologia civile* si trova laddove Vico deve nominare la sua *Scienza Nuova* e tratteggiarne uno dei suoi principali aspetti. Essa non si configura come la legittimazione di un determinato ordine politico sulla base di motivi religiosi né tantomeno come la giustificazione della regalità umana attraverso la regalità divina. Piuttosto, la *Scienza nuova* come teologia civile implica un duplice movimento e una doppia significazione che trova nell'elemento religioso e nel suo rapporto con il politico la sua esplicazione. In particolare, la religione in Vico non rappresenta il prodotto di un'impostura o di una menzogna alla maniera dei libertini né il frutto di un'astuta manovra di psicagogia politica alla maniera del principe Centauro machiavelliano¹¹. Essa, piuttosto, radicata nel *naturale* desiderio umano di vivere eternamente, assume, appunto, almeno due significati: il primo collocabile sul piano *storico-fattuale*, di analisi della credenza, di fenomenologia del sacro nelle espressioni e nelle forme che esso si dà a seconda delle età di riferimento delle nazioni; il secondo, invece, collocabile sul piano *principiale*, dei principi.

Per quest'ultimo aspetto, la «cognizione di una qualche divinità» è il principio costitutivo della *Scienza Nuova* in due sensi: è suo principio costitutivo in quanto è la condizione di possibilità perché si dia la *Scienza Nuova* stessa ma è anche la condizione di possibilità perché si dia la materia, l'oggetto di questa scienza¹² cioè appunto le nazioni, l'assetto societario umano, in linea, d'altra parte, con la *Degnità* CVI secondo cui «le dottrine debbono cominciare da quando cominciano le materie che trattano»¹³. *Degnità* che viene ripresa anche nelle pagine *Del Metodo* che si aprono precisamente con la cognizione di una qualche divinità. In

¹¹ Cfr. G.M. Barbuto, *All'ombra del Centauro. Tensione utopica e verità effettuale da Machiavelli a Vico*, Rubettino, Soveria Mannelli 2019.

¹² Sulla doppiezza semantica del lemma "principj" nell'opera vichiana: cfr. G. Carillo, *Origine e genealogia dell'ordine*, Editoriale Scientifica, Napoli 2000, pp. 176-178.

¹³ SN44 §314, p. 537. Si veda, inoltre, il capoverso successivo (*ibi*, §315, p. 537) in cui Vico dà una spiegazione della posizione peculiare di questa *Degnità* che pur essendo tra le più importanti dell'opera non si trova tra le prime e più generali.

quelle pagine, Vico sottolinea che la sua scienza deve iniziare «dalle pietre di Deucalione e Pirra, da’ sassi d’Anfione [...] e, per gli filosofi, dalle ranocchie d’Epicuro, dalle cicale d’Obbes, da’ semplicioni di Grozio», cioè deve cominciare «a ragionare da che quelli incominciaron a umanamente pensare». E poiché nella loro «immane fierezza e sfrenata libertà bestiale, non essendovi altro mezzo, per addimesticar quella ed infrenar questa, ch’uno spaventoso pensiero d’una qualche divinità, il cui timore [...] è ‘l solo potente mezzo di ridurre in ufizio una libertà inferocita»¹⁴, Vico “rinviene” a «gran pena» questo primo pensiero umano proprio nella cognizione di Dio: «dobbiamo cominciare da una qualche cognizione di Dio, della quale non sieno privi gli uomini, quantunque selvaggi, fieri ed immani»¹⁵.

Si dà nazione solo nella misura in cui i primi uomini, i bestioni erranti sulla terra dopo il diluvio universale, le cui origini sono rozze e primitive, tutti sensi e passioni, *immaginano* una qualche divinità a cui danno il nome di Giove¹⁶. Non è un caso, in questo senso, che il legame tra Giove e nazione venga delineato da Vico anche a livello lessicale¹⁷. Uno tra i

¹⁴ *Ibi*, §338, p. 546.

¹⁵ *Ibi*, §339, p. 547.

¹⁶ Giove rappresenta il primo “universale fantastico” elaborato dalle menti degli uomini primitivi in conseguenza di fenomeni naturali impressionanti – il fulmine, appunto. Si legge infatti: «La natura loro era, in tale stato, d’uomini tutte robuste forze di corpo, che, urlando, brontolando, spiegavano le loro violentissime passioni; si finsero il cielo esser un gran corpo animato, che per tal aspetto chiamarono Giove» (*ibi*, §377, p. 571) sottolineando lo stato dei primi uomini scossi dal fenomeno naturale violento di cui non conoscevano la causa. Si tratta della capacità di identificazione basata sull’immaginazione dei primi uomini. La paura di essere osservati da questa entità sovranaturale chiamata Giove innesca una forza conativa, un tipo di movimento frenante e perfezionante che, pur non essendo cosciente, produce una prima forma di civiltà umana. È l’abbrivio del processo che porta gli uomini dalla vita solitaria a quella societaria per affrontare il pericolo – percepito come tale – che domina dall’alto. Sul meccanismo che porta i giganti ad immaginarsi un dio e sul significato anche ermeneutico del fulmine cfr. J. Schaeffer, *From Natural Religion to Natural Law in Vico: Rhetoric, Poetic, and Vico’s Imaginative Universals*, in «*Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*» 15, 1(1997), pp. 41-51. Sul fulmine come simbolo che rappresenta “forza di religione” cfr. G.C. Capaccio, *Delle imprese di Giulio Cesare Capaccio. In tre Libri diviso*, Gio. Giacomo Carlino, & Antonio Pace, Napoli 1592, I.I, p. 23. Per il nesso tra fulmine e Giove cfr. A. B. Cook, *Zeus. A Study in Ancient Religion*, Cambridge University Press, Cambridge 1914-1940, vol. II, parte I, p. 11.

¹⁷ Si veda in generale S. Sini, *Figure vichiane*, cit.

tanti esempi di questo legame è l'epiteto *statore* attribuito a Giove. Scrive, infatti, Vico:

i primi uomini, che parlavan per cenni, dalla loro natura credertero i fulmini, i tuoni fossero cenni di Giove [...], che Giove comandasse co' cenni, e tali cenni fossero parole reali, e che la natura fusse la lingua di Giove; la scienza della qual lingua credertero universalmente le genti essere la divinazione [...]. Così [...] Giove è 'l re degli uomini e degli dèi; [...] e vennegli [il titolo] di “*statore*” o di “*fermatore*”, perché fermò que' *pochi giganti* dal loro ferino divagamento, onde poi vennero i principi delle genti¹⁸.

Nazione in Vico si dà quando i giganti eslegi, i bestioni erranti sulla terra dopo il diluvio universale, cominciano a *postarsi*, a fermarsi, a tracciare i confini in un dato territorio, a incidere lo spazio entro cui si giungerà a formare tanto le città quanto gli Stati¹⁹. Il legame tra la terra e la città, tra lo spazio e la civilizzazione viene sottolineato più volte da Vico tanto laddove, nell'*Economica Poetica* del *II Libro*, fa derivare etimologicamente *urbs*, “città” da “aratro”²⁰ quanto laddove narra la favola di Ercole che, proprio incendiando la selva nemea e la sua frondosità, rende coltivabile il terreno, abitabile lo spazio in un'intersezione di semantica della luce e semantica dello spazio²¹. Ed è precisamente quando è pos-

¹⁸ SN44 §379, pp. 573-574.

¹⁹ Cfr. G. Gorla, *Imperfetti ricorsi. Autorità e Legge sopra una scena di «teologia politica ragionata»*, in «Il Pensiero. Rivista di filosofia» 50, 2 (2011), (numero monografico su *Teologia politica*) pp. 99-128.

²⁰ Cfr. SN44 §550, pp. 675-676. Si veda anche *Diritto Universale*, pp. 576-577 in cui, emblematicamente, viene sottolineato il triplice legame tra *arare*, *urbs* e *arae*.

²¹ Sul legame spazio-civilizzazione cfr. S. Sini, *Figure vichiane*, cit., p. 23 che, commentando i primi capoversi della *Scienza Nuova* in cui emerge la figura di Ercole che uccide il “Lione” e “incendiò la Selva Nemea” garantendo, così, la coltivazione dei campi e l'inizio del tempo, scrive: «il primo spazio concreto della *Scienza Nuova*, lo sfondo delle vicissitudini umane, è anche l'origine del tempo. Questo è il nocciolo della ‘favola’ vichiana: la storia nacque nel momento [...] in cui la mano dell'uomo si appropriò della terra, e “la ridusse a coltura”. Lo spazio inaugurale viene presentato da Vico come un essere vivente, il leone, che viene combattuto e domato, una sorta di animale totemico [...] contro cui e attraverso cui l'umanità compie il suo primo rito di passaggio. [...] spazio e principio dei Tempi, terra coltivata e storia coincidono». Sempre sul nesso spazio-civilizzazione e su quello umanizzazione della terra-pratica religiosa cfr. *ibi*, p. 117 ma anche E. Grassi, *Retorica come filosofia. La tradizione umanistica*, La Città del Sole, Napoli 1999, pp. 37-39; G. Carillo, *Origine e*

sibile fermarsi e postarsi che possono cominciare le genti, le famiglie, i non più carnali congiungimenti dello stato nefario²². La fisicità dei primi contatti degli uomini, lo spessore della terra sono i fondamenti da cui muove l’umano vivere e l’umano comunicare.

La *Scienza nuova*, dunque, non può non cominciare da dove cominciano il pensiero umano e il mondo civile, da dove cominciano le nazioni. Proprio la «cognizione di una qualche divinità» si colloca all’inizio della *cronologia* vichiana come si legge in più parti dell’opera: «l’ mondo de’ popoli dappertutto cominciò dalle religioni: che sarà il primo principio di questa Scienza»²³ recita, esemplarmente, la *Degnità XXX*; «perché l’ mondo civile cominciò appo tutti i popoli con le religioni»²⁴; «posto che le nazioni tutte cominciarono da un culto di una qualche divinità»²⁵ e via dicendo con altre espressioni dello stesso tenore che percorrono l’opera vichiana. Motivo per cui, per prove filosofiche come per prove filologiche, ha torto Bayle per il quale «possano i popoli senza lume di Dio vivere con giustizia»²⁶. Affermazione che per Vico, parafrasando, è solo una suggestione di romanzieri, gli stessi che favoleggiano di comunità primitive capaci nel nuovo mondo di vivere in società senza «alcuna cognizione di Dio»²⁷.

genealogia, cit. e R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2014, pp. 50-52.

²² Sull’immagine della foresta, della selva, cfr. E. Paci, *Ingens sylva*, Mondadori, Milano 1949; A. Negri, *Introduzione al convegno. Neoidealismo italiano. Recupero di Vico. Ermeneutica*, in AA.VV., *Vico e Gentile*, Atti delle Giornate di studio sulla Filosofia Italiana organizzate dall’Accademia di Ungheria in Roma, a cura di J. Keleman e J. Pal, Rubbettino, Soveria Mannelli 1995, p. 20 in cui Negri sottolinea come le selve non ritornino in Vico ma siano il “fondo orrido” e “oscuro” della stessa città degli uomini, il momento oscuro della città che è sorta da essa e in essa; cfr. E. Nuzzo, *L’umanità di Vico tra le selve e le città. Agli inizi della storia della civiltà nel Diritto Universale*, in id., *Tra ordine della storia e della storicità. Saggi sui saperi della storia in Vico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2001, pp. 109-164; R. P. Harrison, *Foreste. L’ombra della civiltà*, Garzanti, Milano 1992, pp. 17-28 in cui la foresta è vista come spinta interna alla dissoluzione che conduce il sistema vichiano al disordine e in cui religione, matrimoni e sepolture – i tre principi della scienza vichiana – si istituirebbero *contro* le selve, ma anche *tra* le selve.

²³ SN44 §176, p. 507.

²⁴ *Ibi*, §8, p. 421.

²⁵ *Ibi*, §250, p. 521.

²⁶ *Ibi*, §334, p. 543.

²⁷ *Ibidem*.

Ma la cognizione di una qualche divinità non è solo principio di cronologia. Essa è anche la condizione di possibilità del *discorso sul tempo storico*²⁸. A rendere più esplicito il rapporto tra religione e tempo storico, tra cognizione di una qualche divinità e scienza/nazione è il racconto vichiano dello stato *eslege* e le due immagini della *selva* smisurata, ipertrofica, post-diluviana e del fulmine, il cielo fulminante e tonante. Lo stato *eslege* che si dà nella selva è uno stato al di fuori tanto del tempo quanto di una scienza, quella vichiana, che è *genealogica*. Non si può dare scienza dello stato *eslege* e della selva che è uno stato iperbolico, eccessivo, informe, che non conosce misura. Esso trae la sua origine, nel racconto vichiano, dal castigo divino, dal diluvio universale che permette a Vico di separare metodologicamente storia sacra e storia profana così da poter parlare solo della storia delle nazioni gentili lasciando, invece, intatta quella degli ebrei che fa il suo corso straordinario ed ha un cominciamento diverso. I popoli gentili, a cui è ormai preclusa qualunque comunicazione *diretta* con Dio, a differenza degli ebrei, hanno un cominciamento primitivo, rozzo, volgare. Sintomo più vistoso dello stato *eslege* è la gigantologia vichiana. L'eccesso della selva e l'ipertrofia corporea dei giganti, come da lunga tradizione²⁹, non ha solo una spiegazione fisica, su cui pure Vico riporta diverse prove, ma anche morale³⁰. Si tratta, cioè, dell'assenza di un limite normativo. Tale informe sfugge ad ogni comprensione. I primitivi bestioni post-diluviani, prima dell'evento epocale del fulmine, non si lasciano cogliere, se non per abbozzi e tracce, dall'*ars* critica vichiana.

Non solo l'informe è inaccessibile a una scienza che si dica genealogica ma è informe perché privo di una legge, di un *vincolo*, di una norma che lo ordini. E tuttavia l'istintività del bestiale, del gigante esclude

²⁸ Su questo punto cfr. G. Carillo, in *Origine e genealogia*, cit., pp. 182-185.

²⁹ Cfr. G. Livov, *Corporalidad y poder en la Ciencia Nuova del 1744*, in «Cuadernos sobre Vico» 15-16(2003), pp. 65-100 ma anche R. Mazzola, *I giganti in Vico*, in «Bollettino del Centro Studi Vichiani» 24-25 (1994-1995), pp. 49-76.

³⁰ Cfr. SN44 §13, p. 424.

ogni interna possibilità di progresso o mutamento. Serve qualcosa *da fuori*, un’esperienza improvvisa, repentina³¹, significativa e significante, capace di tramortire la coscienza dei bestioni³², di illuminare le tenebre della sensualità e del corpo scuotendone la selvatichezza ferina. Questo evento è il fulmine. Un trauma³³ proveniente dall’esterno, dall’alto che consente, insieme alla risposta simultanea dei bestioni, che iniziano a ri-acquistare una giusta statura e misura, di dare abbrivio al tempo storico e all’incivilimento³⁴. Una patita irruzione della differenza nella pacifica stasi e nell’immobilismo della radicale ferinità. La prima operazione di significato umano corrisponde all’irruzione del religioso. Non però nella forma di una contemplazione diretta e pacifica, bensì in quella del *summi Numinis metus* in cui è il corpo a porsi come soggetto della nuova esperienza nella sua *paticità*³⁵. Solo in quel momento può darsi scienza che rintracci delle costanti, delle logiche all’interno della storia in tempo delle nazioni. Il cielo si fa spazio fisico della teofania, di una teofania *creduta tale* da coloro che «sel finsero, sel credettero e con ispaventose

³¹ Sul “repentino” come patita irruzione della differenza, vissuto che irrompe nella pacifica stasi: cfr. A. Masullo, *L’Arcisenso. Dialettica della solitudine*, Quodlibet, Macerata 2018.

³² Cfr. R. Caporali, *La tenerezza e la barbarie. Studi su Vico*, Liguori, Napoli 2006, pp. 29-54.

³³ Sul fulmine-religio come trauma sconvolgente cfr. G. Sasso, *Lucrezio: la paura della morte, il primitivismo, il progresso*, in «La Cultura» 16, 2-3(1978), pp. 163-184 e S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi 1580-1780*, Laterza, Roma-Bari 1972, p. 302.

³⁴ In relazione al cenno di Giove e al duplice significato che esso assume si veda quanto scrive Enrico Nuzzo: «Lo stesso “atto ermeneutico fondante”, della dazione di senso al ‘segno’, al “cenno” di Giove che fulmina, per un verso è un atto iniziale di un processo sempre più largo e complesso di significazione (o, meglio, risignificazione) linguistica che è apertura (o ri-apertura) dello stesso orizzonte dell’umano, della storia (o almeno di una “storia forte” dell’umano). Ma, per altro verso, quel “cenno”, quel ‘segno’, è anche, per Vico soprattutto, ‘segno’ di un ordine provvidenziale, della presenza di una “storia ideale eterna” che sorregge tutta la storia umana: o almeno la “storia delle nazioni gentili”, prodottasi a partire dalla condizione apertasi da quell’evento che fu peculiare ‘segno’ del vero Dio» (E. Nuzzo, *Tra religione e prudenza. La “filosofia pratica” di Giambattista Vico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2007, p. 6). Sul fulmine come espressione della persuasività di una forza percepita come irresistibile e insieme come *fatto normativo*, prima fonte del diritto G. Carillo, *Origine e genealogia*, cit., p. 265 in cui si sottolinea come l’efficacia del fulmine segni «la fine sia dell’*infirmatas*, del divagamento, del “vezzo primiero d’andar vagabondi”, sia dell’*informatas*, del corpo *transgressivo* (nell’accezione non solo *fisica* ma anche *morale*)».

³⁵ Cfr. A. Masullo, *La libertà e le occasioni*, Jaka Book, Milano 2011, pp. 13-51.

religioni [...] il temettero, il riverirono e l'osservarono»³⁶ in linea con la forte radice antropologica della religione:

dugento anni dopo il diluvio [...] il cielo finalmente folgorò, tuonò con folgori e tuoni spaventosissimi [...]. Quivi *pochi giganti*, che dovetter esser gli più robusti, ch'erano dispersi per gli boschi posti sull'alture de' monti, [...] eglino, spaventati ed attoniti dal grand'effetto di che non sapevano la cagione,³⁷ alzarono gli occhi ed avvertirono il cielo. E perché in tal caso la natura della mente umana porta ch'ella attribuisca all'effetto la sua natura [...] si finsero il cielo esser un gran corpo animato, che per tal aspetto chiamarono Giove³⁸.

La continuità e il silenzio del bestione sono interrotti dal *metus*, dal timore di quel boato cui si attribuisce il nome di Giove³⁹. L'uscita dalla selva e il cammino verso la civiltà avviene, per dirla con Carlo Sini, «a suon di fulmini»⁴⁰. Essere in balia del tuono diventa il primo terrificante trovarsi, il primo avvertirsi. Nel senso che il bestione errante sulla terra avverte se stesso, inizia ad essere conscio di sé ma anche nel senso che i giganti cominciano ad avvertirsi gli uni gli altri, ad iniziare una relazione nella distanza, cioè la socializzazione contro la comunione nefaria dello stato eslege⁴¹. Dunque, in Vico, nessuna trasparenza cogitante all'inizio. Un'esperienza corporale piuttosto poiché è il corpo il punto di partenza dal quale l'uomo comincia ad elaborare la propria conoscenza della realtà, col quale riesce a costruire il proprio sistema di comunicazione e il proprio linguaggio.

³⁶ SN44 §379, p. 573.

³⁷ Cfr. Lucrezio, *De rerum natura*, I, 151-154 (a cura di A. Fellin, Utet, Novara 2013, pp. 76-77).

³⁸ SN44 §377, p. 571.

³⁹ Sulla centralità del *metus* in Vico cfr. G. Zanetti, *Vico eversivo*, cit., che pone in evidenza la distinzione tra la paura vichiana e quella hobbesiana, l'una *relazionale e associativa*, l'altra *solitaria e dissociativa*; C. Galli, *La produttività politica della paura. Da Machiavelli a Nietzsche*, in «Filosofia Politica», 1 (2010), pp. 9-28 per una rassegna sulla paura da Machiavelli a Nietzsche; G. Carillo, *Origine e genealogia*, cit., pp. 223-244 che pone in evidenza la distinzione tra la concezione vichiana e la psicologia politica hobbesiana e la fisio-psicologia cartesiana.

⁴⁰ C. Sini, *Kinesis. Saggio di interpretazione*, Spirali Edizioni, Milano 1982, p. 160.

⁴¹ Cfr. AA. VV. *Metafisica e teologia civile in Giambattista Vico*, Laterza, Bari-Roma 1993, pp. 105-121 e R. Caporali, *La tenerezza e la barbarie*, cit.

La favola di Giove che Vico descrive come la più grande favola mai immaginata dall’uomo⁴² rappresenta il passaggio dallo stato ferino a quello propriamente umano, ma rappresenta anche la funzione della *religio* che, insieme, vincola socialmente e frena, seda, ferma, atterra il divagare. Il vincolo tra insorgenza del sacro, religione fintasi e creduta tale e incivilimento è così stretto che attorno ad esso prende letteralmente corpo la società. Senza la percezione di un dio non è possibile l’incivilimento. L’avvertimento del cielo con la conseguente attribuzione della sacralità al fulmine si rivela essere, almeno a posteriori, una rottura radicale, “provvidenziale”, che dà inizio alla metamorfosi, dura, faticosa, penosa del bestione in uomo pio⁴³. Metamorfosi che si realizza compiutamente attraverso la paura e il pudore. Tutto ciò che precede quest’evento è *inscientia* del bestione che, prima di immaginarsi un dio in collera e tonante, ignora tutto a partire da se stesso; ma anche *inscientia* dell’interprete⁴⁴.

In questo senso, a ragione Biagio de Giovanni ha sostenuto che

l’umanità di Vico incomincia dal “timore della divinità”. Non incomincia affatto dalla semplicità dell’uomo che “fa” la sua storia, ma da un insieme di timori, terrori, tremori che costringono gli uomini ad alzare gli occhi, ed a guardare il cielo [...]. La storia di Vico proviene da un atto di forza, di concentrazione di forza. Il “temuto regno del fulmine” è la prima concentrazione di potenza entro la quale *si forma* “umanità” [...]. All’inizio, il fare dell’uomo non riesce a fermarsi in storia senza quella specie di metafisica della forza che inchioda gli attoniti Polifemi alla certezza dei luoghi e delle donne⁴⁵.

⁴² Cfr. SN44 §379, pp. 572-573.

⁴³ Cfr. R. Caporali, *La tenerezza e la barbarie*, cit.

⁴⁴ Su questo cfr. P. Cristofolini, *La Providence comme universel fantastique*, in R. Pineri (ed.), *Présence de Vico*, Université Paul-Valéry, Montpellier 1994, pp. 183-197 ma anche G. Carillo, *Origine e genealogia*, cit., pp. 199-200.

⁴⁵ B. De Giovanni, *La “teologia civile” di G.B. Vico*, in «Il Centauro. Rivista di filosofia e teoria politica» 2(1981), pp. 12-13.

Nessuna pacifica, lineare e progressiva ascendenza dell'individuo alla storia. Piuttosto frattura, scompenso, «sperequazione»⁴⁶ che rende lo scenario vichiano drammatico, costantemente teso tra conservazione ed espansione, sincronia e diacronia ma anche crollo ed evoluzione. È dapprima il timore, verticale, che lega l'uomo alla storia ed è precisamente da quel primitivo timore che germina una teologia civile «fortemente serrata intorno ad un atto di forza»⁴⁷ capace, insieme, di fermare e formare quei pochi giganti, volta ad individuare uniformità, a diffondere forme, a immettere un primo governo alla “nuda vita” di quei primi bestioni.

Attraverso la *fabula* Vico evidenzia come l'abbrivio originario della città, del politico non è autofondato razionalmente. La città sembra legittimarsi attraverso una *differenza*, un'alterità che la precede e, insieme, la attraversa. Un'alterità che si misura, si interna, si divide nella mobile pluralità delle storie⁴⁸. Proprio la necessità strategica del gigantismo così come della selva hanno la funzione di mostrare la fallacia degli elementi dello stato di natura giusnaturalistico. Dall'altro lato, però, il racconto vichiano del cielo fulminante e della risposta simultanea dei bestioni consente di far rientrare anche la religione primitiva, prodotta da una provvidenza *creduta tale*, frutto di un errore spontaneo più che di menzogna voluta, a *sistema*⁴⁹.

⁴⁶ G. Capograssi, *L'attualità di Vico*, in id., *Opere*, IV, Giuffrè, Milano 1959, p. 400.

⁴⁷ B. De Giovanni, *La teologia civile*, cit., p. 13.

⁴⁸ Cfr. la posizione di R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010, p. 174 in cui si legge: «l'origine della nostra storia risulta esteriore anche al tempo cui pure dà inizio. Ora è proprio questa esteriorità dell'origine del tempo che sottrae il pensiero di Vico a quella temporalizzazione integrale della storia in cui va rintracciato uno dei più potenti dispositivi immunitari della modernità: c'è un momento della storia che non appartiene al tempo e che, proprio per questo, può letteralmente risucchiarla nel suo vuoto temporale non appena essa immagini di potersene definitivamente emancipare».

⁴⁹ Non potendoci dilungare più compiutamente su questo punto si rimanda a R. Caporali, *La tenerezza e la barbarie*, cit.

3. *Sacro e potere*

Precisamente a partire dallo scenario tratteggiato, Vico, in linea con il Lucrezio del *De rerum natura*, pone in continuità produttiva e positiva religione-superstizione e divinazione consentendo di mettere a fuoco il secondo significato che assume l’elemento religioso. Non solo ciascuna nazione deve cominciare dal pensiero *sentito* di una qualche divinità creduta tale ma nel corso temporale, storico che ciascuna nazione compie nella sua specificità e particolarità, attraversando le diverse età, essa è caratterizzata da una precisa configurazione del rapporto religione-diritto-politica, cioè in ultimo del rapporto sacro-potere. Configurazione che varia al variare dei tempi e dei soggetti che di volta in volta si distribuiscono nello spazio politico.

Tale rapporto sacro-potere può essere rappresentato, seguendo Enrico Nuzzo, come una «traiettorie discendente» di un fenomeno di originaria stretta compenetrazione tra i due termini, che, dalla «tendenza alla onni-sacralizzazione» dei tempi iniziali, viene via via scemando fino alla «tendenziale divaricazione dei due elementi nei tempi umani». Per altro verso si può rappresentare come un rapporto di inversa proporzionalità tra quei termini (sacro-potere), per cui «al tendenziale venir meno del senso del sacro nell’età illuminate dell’affermarsi di un’equità sempre più dispiegata, si accompagna appunto un potere politico a fondamento razionale, o maggiormente razionale»⁵⁰.

Così nell’età degli dèi per l’umanità tutto tende ad essere spontaneamente sacro anche e soprattutto il potere dei padri nelle famiglie, le quali sono il “seminario delle repubbliche” (poiché come scrive Vico la religione è «intiera forma» dei «primi governi del mondo»)⁵¹. Nell’età degli eroi non c’è la totale identificazione, ma una maggior articolazione tanto della società – formata da eroi (i discendenti dei padri) e dai famoli che

⁵⁰ E. Nuzzo, *Tra religione e prudenza*, cit., p. 153.

⁵¹ SN44 §1109, p. 970.

lavorano la terra degli eroi – quanto del rapporto sacro-potere. In questa età, infatti, la relazione tra sacro e potere è mediata, messa in forma dalla giurisprudenza⁵², una giurisprudenza “ristretta”, arcana, il diritto eroico. Infine, nell’età degli uomini si istituiscono processi di marcata desacralizzazione del reale, che riducono fortemente, se non tendono ad annullare, le funzioni del *metus dei*. Alla progressiva, cioè, conquista – negli istituti umani e nelle menti umane – dell’equità, dell’uguaglianza naturale degli uomini, quindi del fondamento razionale degli istituti e delle leggi, corrisponde un tendenziale indebolirsi, se non venir meno, dell’appello alla sacralità⁵³. Naturalmente in questo quadro non bisogna cedere a nessun pacifico automatismo dimentico del costante avvilupparsi di storia e crisi⁵⁴ proprio dell’orizzonte vichiano.

Precisamente nelle prime età della storia, la religione si fa legittimità del comando, legittimità del potere. Due sono le figure, forse, più emblematiche che consentono di mettere a fuoco la funzione della religione come ciò che legittima il comando e il potere politico ma anche della religione come vincolo e freno capace di reprimere gli istinti antisociali degli uomini⁵⁵: la *divinazione* e i *poeti-teologi*⁵⁶. Per poter mettere a fuoco il ruolo della religione come legittimazione del comando, occorre tornare,

⁵² Cfr. E. Nuzzo, *Tra religione e prudenza*, cit., p. 153 in cui viene sottolineata, all’interno del più ampio problema sacro-potere, la peculiarità dell’istituto del *giuramento* nell’età degli eroi.

⁵³ Tendenziale venir meno della sacralità che è auspicato da Vico proprio perché porta con sé un allargamento dell’uguaglianza nonché l’apertura dei tempi umani. Cfr. *ibi*, pp. 154-155 e pp. 211-231. Si veda anche M. Vanzulli, *La scienza di Vico. Il sistema del mondo civile*, Mimesis, Milano 2006, pp. 249-261.

⁵⁴ Cfr. P. Piovani, *Vico e la filosofia senza natura*, in id., *La filosofia*, cit., p. 81.

⁵⁵ Non si dimentichi la tortuosa e tormentata etimologia del lemma *religione* da Vico ripensata in ogni sua opera, oscillando tra il *relegere* ciceroniano e il *religare* di Servio e Lattanzio. Si veda, relativamente a questo punto, F. Lomonaco, *Traverste e opportunità. Studi su Giambattista Vico nel 350° anniversario della nascita*, Mimesis, Milano-Udine 2020 (in particolare, pp. 65-97 e 219-242).

⁵⁶ Sulle fonti vichiane relative ai poeti teologi cfr. R. Bassi, *Canoni di mitologia. Materiali per lo studio delle fonti vichiane*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005, p. 43 e id., *Favole vere e severe. Sulla fondazione antropologica del mito nell’opera vichiana*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2004. Ma anche G.A. Gualtieri, *La visión socio-política sobre el mundo primitivo en el pensamiento de Giambattista Vico*, in «Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades» 21, 41(2019), pp. 97-115 nonché G. Boccaccio, *Genealogia deorum gentium* (1365), in id., *Tutte le opere*, a cura di V. Branca, Mondadori, Milano 1998, vol. VII, p. 1547.

però, per un attimo alla citazione di prima⁵⁷ in cui Vico pone l’attenzione sul fatto che solo *alcuni giganti, pochi giganti* avvertono il cielo e diventano pii, giganti pii. Al di là della spiegazione fisico-geografica che Vico dà, quel che rileva è che fin dal momento in cui *solo alcuni* avvertono il cielo, diventano giganti pii e fondano le nazioni, si crea un rapporto di subordinazione, di gerarchia tra chi avverte il cielo e chi non lo avverte.

A partire dall’immagine del fulmine il processo di civilizzazione avanza unendosi in una frattura che è, sin dall’inizio, una divisione sociale⁵⁸: giganti pii-giganti empi, padri-famoli, eroi-clienti, patrizi-plebei in cui i primi termini di ciascun distico (giganti pii-padri-eroi-patrizi) indicano anche coloro che possiedono funzioni sacerdotali, legislative, governative⁵⁹. È come se la semantica verticale del fulmine configurasse il momento originario della civilizzazione come un rapporto sin dall’inizio gerarchico tra chi è creduto legislatore – Giove, il cui nome *Ious* viene riportato non a caso da Vico a *ius*⁶⁰ – e i destinatari/quelli pochi giganti che avvertono il cielo. Precisamente questo rapporto verticale gerarchico, che si dà fin dall’inizio, e che de Giovanni ha chiamato emblematicamente «metafisica della forza»⁶¹, si riflette anche orizzontalmente tra chi

⁵⁷ «dugento anni dopo il diluvio [...] il cielo finalmente folgorò, tuonò con folgori e tuoni spaventosissimi, come dovet’ avvenire per introdursi nell’aria la prima volta un’impressione sì violenta. Quivi *pochi giganti*, [...] spaventati ed attoniti dal grand’effetto di che non sapevano la cagione, alzarono gli occhi ed avvertirono il cielo», SN44 §377, p. 571 (corsivo mio).

⁵⁸ Come ha scritto De Giovanni «La forza costruisce un mondo formato anzitutto perché organizza e mette in rapporto dissimmetrie, forti e deboli, signori e servi, sistemi di comandi e sistemi di obbedienze», De Giovanni, *La teologia civile*, cit., p. 14.

⁵⁹ Su questo tema, su cui la letteratura è ampia, cfr. P. Girard, *Giambattista Vico. Rationalité et politique. Une lecture de la “Scienza Nuova”*, PUPS, Paris 2008; R. Caporali, *La tenerezza e la barbarie*, cit.; G. Zanetti, *Vico everstivo*, Il Mulino, Bologna 2011; M. Scalericio, *Povera e oppressa plebe. Corpo, conflitto e immaginazione nella teoria politica vichiana*, in «Quaderni materialisti» 15(2016), pp. 93-103; F. Fidelibus, *La caduta dello stato eroico. Il conflitto nella Scienza Nuova di Giambattista Vico*, in «Rivista Italiana di Filosofia Politica» 1(2021), pp. 249-266; O. Remaud, *Conflits, lois et mémoire. Vico et Machiavel*, in «Revue Philosophique de la France et de l’Étranger» 1(1999), pp. 35-60; M. Riccio, *Lecture du conflit social et influence de Vico dans quelques ouvrages au seuil de la révolution napoléonienne*, in «Noesis» 8(2015), <https://journals.openedition.org/noesis/121> (consultato il 20/05/2023).

⁶⁰ SN44 §§489-492, pp. 635-637.

⁶¹ Cfr. de Giovanni, *La teologia civile*, cit.

avverte il cielo e chi non lo avverte e continua la vita empia e nefaria nella selva. Vico racconta così il passaggio successivo a questo momento, in cui i giganti più deboli e ancora empì chiedono rifugio ai giganti pii, in un capitolo del *II Libro* intitolato *Delle famiglie de' famoli innanzi delle città senza le quali non potevano affatto nascere le città*:

finalmente, a capo di lunga età, de' giganti empì, rimasti nell'*infame comunione delle cose e delle donne* [...] ricorsero alle are de' forti; e quivi questi feroci, perché già uniti in società di famiglie, uccidevano i violenti ch'avevano violato le loro terre, e ricevevano in protezione i miseri da essoloro rifuggiti [...]. Ov'è degno pur di riflessione che, perché i primi [i giganti pii] vennero all'umana società spinti dalla religione e da natural istinto di propagare la generazione degli uomini, diedero principio ad un'amicizia nobile e signorile; e perché i secondi [i giganti empì] vi vennero per necessità di salvare la vita, diedero principio alla società che propriamente si dice [...] vile e servile. Perciò tali rifuggiti furono dagli eroi ricevuti con la giusta legge di protezione, onde sostentassero la naturale lor vita con l'obbligo di servir essi da giornalieri agli eroi⁶².

Laddove lo stato eslege è caratterizzato dalla dispersione e non conosce gerarchia, poiché è la ferina comunità degli uguali, intesi come *indifferenti* perché tutti accomunati dalla condizione di “prosciolti da tutte le leggi umane”, con la città, all'opposto, viene meno la comunità nefaria dello stato eslege e si istituisce una gerarchia⁶³. Non è un caso, in questo senso, che Vico usi il lemma “comunità” solo per caratterizzare lo stato eslege. Essa non è pensabile con la città. Piuttosto, si nega, si nasconde proprio nel momento in cui il soggetto si origina, nel momento in cui l'indeterminatezza dei giganti e l'immediatezza dello stato eslege lasciano il posto al farsi dell'umano⁶⁴. Con l'evento del fulmine, avvertito da pochi e non da tutti, viene meno la comunità indifferenziata per inau-

⁶² SN44, §§553-555, pp. 677-679.

⁶³ Cfr. G. Zanetti, *Vico eversivo*, cit.

⁶⁴ Cfr. R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998 ma anche A. Masullo, *L'Arciseno*, cit.

rare quello che sarà il costituirsi della città e la sua struttura conflittuale. La *polis*, infatti, viene legata anche etimologicamente da Vico a *polemos*, alla guerra, poiché, parafrasando, sempre la *polis* fu formata da ordini di nobili e «caterve di plebei»⁶⁵. Una derivazione filosofica che eccede l’attendibilità filologica ad indicare il fatto, icastico, che *polemos* si dà nella *polis*, la attraversa. A partire da quel primo momento, si dà la città e con essa la disuguaglianza non l’uguaglianza, le dissimmetrie non le pacifiche armonie. In termini contemporanei si potrebbe dire, con Gianfrancesco Zanetti, che in Vico tra l’uguaglianza di base dei primi bestioni e l’uguaglianza normativa che si raggiunge con penose e severissime iniziali disuguaglianze e lente quanto faticose conquiste è la seconda che rileva⁶⁶.

È precisamente la religione, indistinguibile dalla divinazione, a strutturare sin dall’inizio i rapporti di subordinazione prima tra padri e figli, poi tra eroi e famoli e tra nobili e plebei⁶⁷. E struttura tali rapporti materialmente attraverso rituali, miti, auspici, e attraverso la giurisprudenza eroica. Per il tramite della *divinazione* che Vico definisce “scienza del bene e del male”⁶⁸ i padri delle prime famiglie – i giganti resi pii dal fulmine – sono *governatori* delle proprie famiglie, *sacerdoti*, *legislatori*. Sono poeti-teologi. Il comando dei padri delle prime famiglie è il comandare «ciò che credevan volessero gli dèi con gli auspici»⁶⁹. Il poeta-teologo è colui che è capace di comprendere quello che crede essere il linguaggio degli dei. La divinazione nasce così nel «momento del gesto seminale dei poeti-teologi di ‘interpretare’ il volere divino»⁷⁰ e creare forme di legame sociale. Possedere la scienza della divinazione consente ai padri di essere veri e propri “fondatori di nazioni”, considerati giusti per «la creduta

⁶⁵ SN44 §609, pp. 715-716. Si veda anche *ibi*, §264, p. 524 e, per il nesso *polis-polemos*, *ibi*, §588, p. 701.

⁶⁶ Cfr. G. Zanetti, *Vico eversivo*, cit., pp. 13-49.

⁶⁷ Sul sacro e sul suo legame con il conflitto sociale: cfr. M. Vanzulli, *La scienza di Vico*, cit.

⁶⁸ SN44, §365, p. 561.

⁶⁹ *Ibi*, §25, p. 431.

⁷⁰ M. Scalercio, *La teologia politica vichiana. La figura della divinazione nella teologia civile della Scienza Nuova*, in M. Vanzulli (ed.), *Razionalità e modernità in Vico*, Mimesis, Milano-Udine 2012, p. 199.

pietà di osservare gli auspici»⁷¹. I padri-poeti-teologi erano dunque anche i depositari della giustizia, intesa come conformità ad un ordine immaginato divino. La divinazione dei poeti-teologi diventa un vero e proprio sistema di regolamentazione etico-politico, disciplina, forma della società stessa⁷². All'origine, dunque, della lingua e delle società umane si trova la confluenza tra *divinazione e poesia* con cui i poeti-teologi articolano le istituzioni più elementari della vita umana: la religione, le sepolture, i matrimoni⁷³.

Nell'età eroica è ancora più evidente il rapporto tra religione ed esercizio del potere che viene espresso anche con una precisa giurisprudenza. Gli eroi, infatti, sono i discendenti – questa è la vera natura dell'eroismo – dei primi poeti-teologi. Il loro potere, che si esercita nell'aristocrazia eroica, si fonda su una supposta natura semi-divina che segna non solo una diversità di status sociale, politico, giuridico ma anche una vera e propria diversità ontologica rispetto alla natura semi-bestiale dei famoli. Tale supposto rapporto privilegiato degli eroi con la divinità diventa rapporto giuridico reale proprio in virtù del monopolio anche linguistico che essi avevano della scienza e dell'amministrazione delle cose divine⁷⁴. Tra età degli dèi ed età degli eroi c'è un'indistinzione quasi assoluta tra teologia e politica non solo nel senso che tra teologo e legislatore non c'è differenza, ma anche nel senso che la capacità mitologico-immaginativa e la creazione dell'ordine politico sono entrambe ricondotte alla religione⁷⁵.

⁷¹ SN44 §14, p. 424.

⁷² Cfr. M. Scalercio, *La teologia politica vichiana*, cit.

⁷³ Cfr. D. Marshall, *Prophecy and poetry in Vico's "Scienza Nuova": towards the manifold quality of time*, in «Bruniana & Campanelliana» 11, 2(2005), pp. 519-549.

⁷⁴ D'altra parte, non bisognerebbe dimenticare che il lemma *sacro* viene riportato da Vico a «cosa segreta» perché relativo ad un potere e ad una prerogativa politico-sociale non condivisa. Cfr. M. Vanzulli, *La scienza di Vico*, cit., pp. 249-250.

⁷⁵ Si veda su questo punto R. Bodei, *Una filosofia della ragione impura: il pensiero italiano*, in G. Strummiello - E. Lisciani-Petrini (ed.), *Effetto Italian Thought*, Quodlibet, Macerata 2017, p. 63 in cui si sottolinea come l'immaginazione vichiana sia *potenza* politica capace di *produrre* un mondo, *creare* le istituzioni, «sic-

In questo senso, la storia delle scissioni che segnano lo spazio politico del corso delle nazioni assume un significato ben preciso. Il conflitto, cioè, tra chi è soggetto di potere e chi è soggetto al potere non è solo politico o giuridico ma è anche conflitto per i significati etici e simbolici⁷⁶, è conflitto per il sapere⁷⁷ in grado, peraltro, di mettere in evidenza la funzione del linguaggio come chiave di volta del nesso religione-società, cioè del passaggio dai determinismi dell’ordine naturale all’obbligazione dell’ordine civile, dagli *arcana iuris* alla giurisprudenza umana. Tutto il conflitto socio-politico a cui Vico si riferisce e che muove la storia ruota attorno alla gestione rituale dei diritti, la proprietà della terra, la possibilità di trasmissione della proprietà attraverso matrimoni giuridicamente legittimi. Il problema essenziale del conflitto è l’affermazione dell’uguaglianza naturale che apre ai tempi umani e che passa per l’abbattimento della struttura rituale eroica sottesa all’ordinamento politico. È sulla morte di Giove che sorge la filosofia e si apre il tempo umano.

La teologia civile sta dentro questi mutamenti trasformandosi, nel passaggio tra le tre età della storia vichiana, da aspra e solenne a pacata e modesta. L’attenzione vichiana alla dimensione religiosa, per il tramite della divinazione, cui si affiancano gli altri due principi dei matrimoni e delle sepolture, non è però connesso all’individuazione del fondamento della politica in una qualche religione positiva. Indica, piuttosto, la necessità della presenza di un tipo di sapienza che sappia porsi i problemi politici ed etici, primo fra tutti quello della *giustizia* dell’ordine politico in ogni tempo, a seconda dello sviluppo e delle potenzialità della mente

ché gli Stati non nascono attraverso il contratto sociale [...] ma nascono perché è operante una logica poetica in virtù della quale chi comanda impone un ordine che viene creduto per forza dell’immaginazione stessa».

⁷⁶ In questo orizzonte si colloca anche la teoria vichiana dei caratteri doppi che rappresentano il primo significante, la concrezione simbolica del conflitto politico-sociale che attraversa il processo di sviluppo delle società umane. Su questo punto cfr. R. Caporali, *Lingua e politica in Vico*, in «Modernos & Contemporâneos» 6(2019), pp. 289-304.

⁷⁷ Su questo si è soffermato R. Esposito in *La politica e la storia. Machiavelli e Vico*, Liguori Editore, Napoli 1980 ma anche B. De Giovanni, *La «teologia politica»*, cit. e G. Carillo, *Origine e genealogia*, cit., p. 250.

umana⁷⁸. Tale necessità è implicata nell'idea che non sia possibile una fondazione puramente razionale della politica.

È chiaro che nell'età della ragione dispiegata, nei tempi umani, un'arte divinatoria fondata sugli auspici, sulla lettura dei segni sensibili dati da un dio immaginato, non avrebbe senso per la progressiva desacralizzazione che caratterizza e deve caratterizzare i tempi umani fino alla scomparsa del sacro così come inteso nelle età precedenti⁷⁹. Tuttavia, la funzione che la divinazione e la religione svolgono nei primi tempi si ritrova e dovrebbe ritrovarsi anche nei tempi umani. Si tratta, cioè, della capacità di fungere da norma dell'agire umano, una scienza del bene e del male che si riflette, quando l'onnisacralizzazione scompare, nella legislazione e nella *prudentia* dei tempi umani. Si tratta, ancora, di un universale, di una *forma* da dare all'assetto societario umano, pena il suo dissolvimento. Nei tempi umani la funzione di vincolazione sociale precedentemente propria della religione⁸⁰ e del *metus dei* viene rappresentato dall'affermarsi di una giurisprudenza "benigna", in cui la misura dell'utile non si smarrisce più in nessuna istanza empirica, in nessuna prevalenza del particolare, ma si eleva alla ideale, universale eguaglianza dell'equo e del giusto. È la forma come diritto e non più come *metus* che tiene dentro e aggrega le diverse parti della vita sociale facendosi criterio di giustizia conforme al grado più alto di incivilimento. E, tuttavia, proprio nei tempi umani, della raggiunta razionalità dispiegata, della perequazione più stretta ma mai compiuta tra individuo e storia, si dà il rischio di crollare⁸¹. Con la maggiore libertà e uguaglianza dei tempi umani, infatti, si apre anche una maggio-

⁷⁸ Cfr. AA. VV., *Metafisica e teologia civile*, cit.

⁷⁹ Cfr. M. Scalercio, *La teologia politica vichiana*, cit.

⁸⁰ Sulla religione come vincolo e naturale coesione sociale cfr. F. Lomonaco, *I sentieri di Astrea. Studi intorno al "Diritto Universale" di Giambattista Vico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2018.

⁸¹ Pur all'interno di un orizzonte teorico differente, il rischio della corruzione, una volta venuta meno la religione, viene espressa da Vico anche in *Diritto Universale*, pp. 596-597.

re eventualità⁸² entro cui l’umanità può decidere di *stare* e conservarsi nell’assetto democratico, *risolversi* in spazio gerarchicamente ordinato e monarchico o *dissolversi* e crollare qualora non si rispettino i criteri minimi del vivere civile⁸³.

È forse per questo che Vico conclude la sua *Scienza Nuova* con un monito alla modernità facendo riferimento alla *pietà*: «da tutto ciò che si è in quest’opera ragionato, è da finalmente conchiudersi che questa Scienza porta indivisibilmente seco lo studio della pietà, e che, se non siesi pio, non si può daddovero esser saggio»⁸⁴. La pietà Vico la definisce nel §503 in cui scrive:

La morale poetica incominciò dalla pietà perch’era dalla provvidenza ordinata a fondare le nazioni, appo le quali tutte la pietà volgarmente è la madre di tutte le morali, iconomiche e civili virtù; e la religione unicamente è efficace a farci virtuosamente operare, perché la filosofia è più tosto buona per ragionarne. E la pietà incominciò dalla religione, che propriamente è timore della divinità⁸⁵.

Così, la fine della *Scienza Nuova* rimanda all’inizio a segnalare il possibile venir meno, nei tempi umani, di una misura dell’agire; a segnalare il rischio dell’infondato, dello *sformato* allorquando gli uomini pur riconoscendosi tutti uguali si chiudono nelle loro proprie particolarità, dimenticano le loro origini volgari.

⁸² In proposito Nuzzo ha giustamente introdotto due categorie per distinguere i due piani su cui lavora la *Scienza Nuova*: l’utile inconsapevole che appartiene ai primi tempi e la prudenza che, invece, appartiene ai tempi umani e al dominio del possibile che essi aprono. Cfr. E. Nuzzo, *Tra religione e prudenza*, cit., p. 222.

⁸³ In altri termini, «o la storia si conserva e si espande nelle sue relazioni dominanti, o si riempie del senso che la loro concretissima forma dà al tempo, oppure la possibilità della catastrofe appare come *sformarsi* del mondo, interruzione e caduta delle potenze storiche che hanno dato forma al tempo» B. De Giovanni, *La teologia civile*, cit., p. 17.

⁸⁴ SN44 §1112, p. 971.

⁸⁵ *Ibi*, §503, p. 644.

4. Conclusione

Se c'è una conclusione che si può trarre da questo, sia pur parziale, saggio è che il duplice senso che si è tentato di delineare della *religio*, della cognizione di una qualche divinità consente di illuminare, almeno parzialmente, il senso e il significato della teologia civile vichiana. Non si dà storia senza l'iniziale timore di Dio. Il fatto che la *Scienza Nuova* sia una *teologia* implica che non segua direttamente, immediatamente le intenzioni, i piani e i progetti dell'uomo in una sorta di perequazione tra individuo e storia. È teologia civile della Provvidenza divina perché «intendendo quasi sempre gli uomini di fare il diverso o il contrario, essi sono tratti da uomini a conservarsi in società»⁸⁶. Gli uomini sono costretti a fermarsi. Senza quella prima forza terribile, frenante non si ferma e non si forma *humanitas*, non si dà cominciamento. La *Scienza Nuova* come teologia civile implica e afferma la necessità di «una *fondazione* della politica e insieme di una infondatezza, di una impossibilità del 'teologico' come mondo a sé»⁸⁷. In questo senso, la teologia civile vichiana si fa politica nella misura in cui si disperde nel mondo, dà forza alle ragioni molteplici del mondo. Non c'è immanenza nella misura in cui rimane quella sperequazione costante tra individuo e storia che tende, certo, alla perequazione ma è tensione che non si risolve, che rimane aperta.

In questo senso, la *Scienza Nuova* si presenta come una teologia civile ragionata della provvidenza divina perché in grado di ri-significare il passato e le origini dell'umanità individuando anche nell'errore – non nella menzogna – dei bestioni di credere a una divinità immaginata, una norma, una regola che ordini il corso delle nazioni e che faccia di più ristrette intenzioni più ampi dispiegamenti. Ma, seguendo in parte Ric-

⁸⁶ *Ibi*, §2, p. 416.

⁸⁷ De Giovanni, *La teologia civile*, cit., p. 15.

cardo Caporali⁸⁸, si presenta come teologia *civile* anche perché rivolta alla funzione di incivilimento che la *religio* svolge nel dispiegarsi dell’*humanitas*. Ancora, è teologia civile ragionata della provvidenza poiché, pur estranea di fronte alla straordinarietà della storia sacra, è capace di cogliere il regolare, l’universale dell’agire provvidenziale *naturale* delle nazioni gentili. Capace, cioè, di ricondurre a logica, di rinviare a norma di scienza, la dinamica dell’aiuto ordinario⁸⁹. Facendosi carico del problema moderno della perdita dell’ordine e ponendosi su un piano umano, attraverso la strutturale divisione storia sacra-storia profana, la *Scienza Nuova* si presenta come teologia civile poiché solo pensandola in questi termini si può in qualche modo provare a rispondere alla pretesa auto-fondazione razionale della politica e del diritto e alla scissione tra norma e fatti sostenuta tanto dal libertinismo erudito, quanto dal contrattualismo e giusnaturalismo moderni.

In conclusione, tornano in mente le parole di Benedetto Croce che nel saggio sul *Carattere della filosofia moderna* avvertiva che la «prima regola per interpretare una proposizione filosofica è domandarsi contro chi o contro che cosa polemicamente si rivolge; quale angoscia ha superata o si è sforzata di superare» e ribadiva che «la filosofia è preceduta da un nodo che si avverte nella vita vissuta e che esige di essere sciolto»⁹⁰. Vico, nel suo filosofare, avverte una paura e una speranza: la paura della rovina delle nazioni e la speranza di una loro salvezza. Salvezza concreta, pratica, politica, storica. Uno dei nodi che, all’incrocio di questi due sentori, sente l’esigenza di sciogliere è proprio quello della *religio*, del suo senso, del suo significato, su cui anche etimologicamente torna più volte con quella sua mania e con quella sua smania a correggere, emendare, postillare. Una “*fatiga*” costante, che rimane aperta, nel suo tentativo

⁸⁸ Cfr. R. Caporali, *La tenerezza e la barbarie*, cit.

⁸⁹ Cfr. *ibidem*.

⁹⁰ Cit. in A. Masullo, *La libertà e le occasioni*, cit., p. 9.

di provare a pensare la necessità, l'esigenza di una *forma*, di un ordine, recuperando quel che una certa modernità sembrava aver smarrito: una norma, un vincolo, un'idea regolativa non tassonomica di giustizia, un universale non esterno alla storia ma agente al suo interno cui rifarsi nella congerie e nella particolarità dei fatti umani.

PROBLEMA TEOLOGICO-POLITICO E TEOLOGIA CIVILE DEI ROMANI IN MONTESQUIEU

GABRIELE PULVIRENTI

Abstract. This paper offers a survey of some major issues in Montesquieu's works that can properly be called "theologico-political". The first, which may be considered the main "theologico-political problem" in the Esprit des lois, concerns the political weight of theological doctrines, that is, their potential to be treated as models to conceive sovereignty. Other issues are identified in the Dissertation sur la politique des Romains dans la religion, where Montesquieu also refers to the De Civitate Dei and Varro's three theologies. While enquiring into the reasons for Montesquieu's interest in the civil theology of the Romans, this paper aims to offer some useful elements to appreciate the author's place in a broader study on the history of the concept of "civil theology".

Keywords. Montesquieu; Political theology; Civil theology; Political religion

È lecito parlare di teologia politica in Montesquieu? La domanda merita di essere posta. La prodigiosa fioritura di studi sulla teologia politica ha invitato diversi studiosi, in tempi recenti, non solo a indagare le origini e la storia di questo concetto, dal *De Civitate Dei* fino al dibattito novecentesco¹, ma anche, talvolta, a raccogliere sotto questa categoria riflessioni e problemi legati al rapporto tra politica e religione, reperiti

¹ Si vedano in particolare L. Sartori - M. Nicoletti (a cura di), *Teologia politica. Atti del convegno tenuto a Trento il 17-18 maggio 1989*, EDB, Bologna 1991 e M. Scattola, *Teologia politica*, Il Mulino, Bologna 2007.

lungo tutto il corso della storia del pensiero anche in assenza di un'esplicita traccia lessicale. Il caso di Montesquieu rientra soprattutto in questo secondo asse di ricerca². Diversamente che in alcuni suoi contemporanei come Vico³ o Rousseau⁴, non si trovano infatti in Montesquieu espressioni come “teologia civile” o “religione civile”, né, tantomeno, “teologia politica”. Sembra però che, al di là dei risultati di questa semplice constatazione lessicale, il recente interesse per la teologia politica in Montesquieu sia tutt'altro che ingiustificato.

Il primo elemento che colpisce, nella letteratura critica sul tema, è il ricorrente accenno alla presenza di un “problema teologico-politico” nell'opera del nostro autore. Olivier Hidalgo, commentando un passo dell'*Esprit des lois* sul ruolo della religione come freno a un esercizio dispotico del potere⁵, afferma che si tratta di una delle prime formulazioni filosofiche del “problema teologico-politico”⁶. Guillaume Barrera ricorre a più riprese a questa medesima espressione, designando con essa la questione della dipendenza della politica dalla verità rivelata e, soprattutto, i disastrosi effetti che questa dipendenza può provocare e che Monte-

² Per dare solo qualche riferimento: C. Larrère, *Montesquieu: L'éclipse de la souveraineté?*, in G.M. Cazzaniga - Y.-C. Zarka (sous la direction de), *Penser la souveraineté à l'époque moderne et contemporaine*, 2 voll., t. I, ETS-Vrin, Pisa-Paris 2001, pp. 199-214; O. Hidalgo, *Die Religion des Bürgers. Montesquieu und die Grenzen des Politischen*, in O. Hidalgo - K. Herb (hrsg.), *Die Natur des Staates: Montesquieu zwischen Macht und Recht*, Nomos Verlag, Baden-Baden 2009, pp. 137-158; G. Barrera, *Les lois du monde. Enquête sur le dessein politique de Montesquieu*, Gallimard, Paris 2009; Th.L. Pangle, *The Theological Basis of Liberal Modernity in Montesquieu's "Spirit of the Laws"*, The University of Chicago Press, Chicago 2010.

³ Si veda il contributo di F. Fidelibus, raccolto in questo volume.

⁴ J.-J. Rousseau, *De la religion civile*, in id. *Du Contrat Social*, IV.8; cfr. S. Zanin, *Rousseau, Montesquieu et la "religion civile"*, in *Montesquieu, L'Etat et la religion. Colloque de Sofia (7 et 8 octobre 2005)*, avant-propos de J. Ehrard, pp. 186-212.

⁵ «Quand il serait inutile que les sujets eussent une religion, il ne le serait pas que les princes en eussent [...] Un prince qui aime la religion, et qui la craint, est un lion qui cède à la main qui le flatte, ou à la voix qui l'apaise: celui qui craint la religion, et qui la hait, est comme les bêtes sauvages qui mordent la chaîne qui les empêche de se jeter sur ceux qui passent: celui qui n'a point du tout de religion, est cet animal terrible qui ne sent sa liberté que lorsqu'il déchire et qu'il dévore» (Montesquieu, *De l'esprit des lois*, in *Œuvres Complètes*, texte présenté et annoté par R. Caillois, 2 voll. Gallimard (*Bibliothèque de la Pléiade*), II, Paris 1951, [d'ora in avanti: *EL*], XXIV.2, pp. 715-716).

⁶ «Was Montesquieu an dieser Schlüsselstelle formuliert, ist eine der frühen Performationen des politisch-theologischen Problems der Philosophie», O. Hidalgo, *Die Religion des Bürgers*, cit., p. 141.

squien medità a lungo — primo fra tutti la guerra civile per motivi di intolleranza religiosa⁷. Altri interpreti fanno riferimento al “teologico-politico” come oggetto di una virulenta critica da parte di Montesquieu, designando con questa espressione la confusione e l’ingerenza reciproca tra religione e politica⁸. Ancora, il concetto di “religione civile” sarebbe il denominatore comune di una serie di problemi interconnessi nel pensiero del *Président*, dalla necessità della religione come fattore politico identitario alla separazione tra Stato e Chiesa: in anticipo su Rousseau, Montesquieu sarebbe allora un «rappresentante della religione civile *ante litteram*»⁹.

Il presente contributo non intende discutere in dettaglio tutte queste interpretazioni, né pretende di affrontare in modo esaustivo l’ampia questione del rapporto tra religione e politica in Montesquieu, ma si propone di sondare la presenza di questioni “teologico-politiche” nella sua opera, prendendo l’espressione essenzialmente in due sensi: uno relativo al peso politico delle dottrine teologiche, intese come modello per pensare la sovranità per via analogica; l’altro relativo, più in generale, agli effetti politici della religione. A questo scopo distinguerò una prima questione, che costituisce a mio avviso il “problema teologico-politico” per eccellenza nell’opera di Montesquieu (intendendo questa espressione nel primo senso), da una serie di altre “questioni teologico-politiche” (intese nel secondo senso, più generico), che Montesquieu affronta in

⁷ Cfr. G. Barrera, *Les lois du monde*, cit., pp. 17, 186-187, 229, 480.

⁸ «À la suite de Bayle, Montesquieu est, sans aucun doute, un critique virulent du théologico-politique, de la forme particulièrement dangereuse de despotisme à laquelle conduit la confusion catholique entre le religieux et le politique», C. Larrère, *Le stoïcisme dans les œuvres de jeunesse de Montesquieu*, in *Montesquieu, les années de formation (1689-1720). Actes du colloque de Grenoble (26-27 septembre 1996) présentés et publiés par Catherine Volpilhac-Augier*, «Cahiers Montesquieu» 5(1999), Liguori-Universitas-Voltaire Foundation, Napoli-Paris-Oxford 1999, pp. 163-183, qui a p. 182; cfr. anche C. Volpilhac-Augier, *Ex oriente nox? Le paradoxe byzantin chez Montesquieu*, in «Dix-huitième siècle» 35(2003), pp. 393-404, in particolare p. 400.

⁹ «Im Prinzip lassen sich alle diese Vorschläge auf einen kollektiven Begriff bringen: den der zivilen Religion. [...] Weil Montesquieu diesen Begriff jedoch selbst nicht geprägt, sondern nur wesentliche Komponenten von Rousseaus Konzept im *Contrat social* vorweggenommen hat, muss er als Vertreter einer Zivilreligion *avant la lettre* gelten» (O. Hidalgo, *Die Religion des Bürgers*, cit., p. 148).

tutta la sua opera, ma che saranno qui trattate in relazione a un singolo testo, la *Dissertation sur la politique des Romains dans la religion*¹⁰. In questo testo si trova, infatti, un riferimento al *De Civitate Dei* e alle tre teologie di Varrone, che costituisce l'aspetto di maggiore interesse per il presente volume e che permetterà, analizzando le ragioni dell'interesse di Montesquieu per la "teologia civile" dei Romani, di raccogliere, al contempo, elementi utili a collocare l'autore in un percorso più ampio sulla storia del concetto di "teologia civile".

Il problema che più di ogni altro merita, a mio avviso, di essere definito "teologico-politico", nell'opera di Montesquieu, è implicito sin dalle prime righe dell'*Esprit des lois*, nel fondamentale e sempre discusso capitolo primo del primo libro, ed è legato alla famigerata accusa di spinozismo rivolta all'opera dal giornale giansenista «Les Nouvelles ecclésiastiques» nell'ottobre del 1749. Generalmente ritenuta inaccurata¹¹, l'accusa colse ciò nondimeno un anello tutt'altro che secondario della argomentazione dell'*Esprit des lois*: si tratta dell'affermazione che «la Divinità ha le sue leggi» e che queste leggi sono dei «rapporti necessari che derivano dalla natura delle cose»¹². Il «langage nouveau» di questa affermazione, denunciato dal censore giansenista, non è, in effetti, «sans dessein»¹³: oltre a fungere da premessa ontologica, esso assolve una funzione politica fondamentale. L'univocità della nuova de-

¹⁰ Le citazioni dai testi di Montesquieu saranno tratte dall'edizione critica delle opere complete curata a partire dal 1998 dalla *Société Montesquieu* sotto la direzione di J. Ehrard e C. Volpilhac-Auger (che sarà abbreviata come "OC"), i cui ventidue volumi previsti hanno già in gran parte visto la luce. Per le opere contenute nei volumi non ancora pubblicati (in particolare per *l'Esprit des lois* e per *le Pensées*), ci si riferirà invece all'edizione all'edizione delle opere complete curata da R. Caillois per Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), Paris 1949-1951, con l'abbreviazione "Pléiade".

¹¹ Cfr. ad es. J.-P. Courtois, *Inflexions de la rationalité dans l'Esprit des lois*, PUF, Paris 1999, pp. 72-76 e 107; D. Felice, *Introduzione a Montesquieu*, CLUEB, Bologna 2013, pp. 94-95. Per un parere più sfumato e, a nostro giudizio, più equilibrato, si veda ad es. P. Rétat, *Spinoza entre déisme et athéisme. Le "spinozisme" de Montesquieu*, "annexe", in OC, t. VII, pp. 137-144, nonché la sua introduzione alla *Défense de l'Esprit des lois*, in OC, t. VII, (d'ora in avanti: DEL), pp. xv-xxx.

¹² EL, I.1, p. 232; quando non diversamente specificato, le traduzioni dal francese sono mie. Cfr. DEL, I, pp. 71-75.

¹³ *Ibidem*. Il "disegno" nascosto dietro questa inedita definizione di legge sarebbe appunto, per l'anonimo censore giansenista, l'intenzione di difendere un sistema determinista e ateo, o, come si diceva allora, spinozista.

finizione di legge ha, infatti, come esito il fatto che «il cosmo non è più una creazione agli ordini del suo creatore, ma una rete di vincoli effettivi in cui lo stesso creatore si trova preso»¹⁴. Dio, dice Montesquieu, crea e conserva il mondo secondo le medesime leggi e «il agit selon ces règles, parce qu'il les connoît; il les connoît parce qu'il les a faites; il les a faites, parce qu'elles ont du rapport avec sa sagesse et sa puissance»¹⁵. Porre saggezza e potenza a principio di questa concatenazione logica vuol dire escludere l'altro principio che tradizionalmente concorre con la saggezza (o, per dirla in altri termini, con l'intelletto) per caratterizzare la natura dell'agire divino: la volontà¹⁶. Il Dio di Montesquieu opera sempre, come quello di Malebranche o di Leibniz, secondo volontà generali, ossia secondo leggi, senza interventi straordinari o miracolosi; è un Dio che «ha le proprie leggi» e crea e conserva il mondo secondo queste leggi, ossia consultando la propria infinita saggezza e non una volontà arbitraria. È per marcare questa sostanziale subordinazione della volontà di Dio alla sua saggezza che Montesquieu conclude: «Ainsi la création, qui paroît être un acte arbitraire, suppose des règles aussi invariables que la fatalité des athées»¹⁷. Prendendo posizione in un dibattito plurisecolare tra volontarismo e intellettualismo¹⁸, questi passi mostrano, allora, la preoccupazione di stabilire il primato della legge sulla volontà su un piano

¹⁴ B. Binoche, *Introduction à "De l'Esprit des lois de Montesquieu"*, PUF, Paris 1998, pp. 35-36.

¹⁵ *EL*, I.1, p. 232.

¹⁶ Per argomentare questo punto, trovo importante attenersi qui alla lettera del testo di Montesquieu, pena il rischio di mancarne il senso profondo. Jean Goldzink, ad esempio, commentando il passo, conclude: «L'Accent n'est pas mis sur la liberté divine, mais sur l'application inexorable des lois une fois initiées par la volonté libre de Dieu, comme le montrent les paragraphes suivants. [...] Montesquieu précise même que si la liberté divine avait décidé d'autres lois, d'autres mondes possibles, elle n'en serait pas moins tenue de les suivre tout aussi nécessairement». J. Goldzink, *La solitude de Montesquieu. Le chef-d'oeuvre introuvable du libéralisme*, Fayard, Paris 2011, p. 70. Pur andando nella direzione giusta, la lettura di Goldzink accorda uno spazio all'azione di una libera volontà creatrice, logicamente anteriore alle leggi da essa create, che il testo invece, a mio avviso, non concede.

¹⁷ *EL*, I.1, p. 233.

¹⁸ Sull'evoluzione di questo dibattito si vedano almeno G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto*, 3 voll., in particolare voll. 1-2, a cura di C. Faralli, Laterza, Bari-Roma, 2001 (1928) e M. Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, PUF, Paris 2013 (1968).

teologico, affinché ciò possa valere anche sul piano politico, dove, notoriamente, la tesi di Montesquieu è che il governo delle leggi è sempre il più auspicabile e che un sovrano che si reputi svincolato dalle leggi è sempre, per ciò stesso, un despota¹⁹.

Nell'atto stesso di cautelarsi contro una fondazione teologica dell'assolutismo, Montesquieu deve ammettere, così, un nesso fondativo, archetipico, tra teologia e politica, che lo obbliga a prendere posizione sul rapporto tra volontà e intelletto divino, infrangendo su quest'unico punto il suo proposito di non parlare da teologo, ma da scrittore politico²⁰. Si tratta di un punto essenziale, su cui Montesquieu non poteva esimersi dal pronunciarsi: analogie come quella tra volontà di Dio e volontà del principe, o quella tra potere paterno e potere politico, erano infatti potenti armi concettuali in mano ai teorici dell'assolutismo per stabilire che la legge è una libera creazione del sovrano e che questi può modificarla a suo piacimento; tutta la riflessione politica di Montesquieu presuppone, al contrario, la razionalità della legge, lo sganciamento della sovranità da un modello teologico volontaristico e il rifiuto dell'analogia tra sovrano e Dio, padre e onnipotente²¹.

¹⁹ Cfr. C. Larrère, *Actualité de Montesquieu*, Presses de Science Po, Paris 1999, pp. 67ss.

²⁰ «Dans cet ouvrage je ne suis point théologien, mais écrivain politique», *EL*, XXIV.1, p. 714; «Nous sommes ici politiques et non pas théologiens», *EL*, XXV.9, p. 744; «Je ne me pique pas d'être théologien», *Pensées*, n. 1945, bkn 674, *Pléiade*, t. I, p. 1180; «Quoique l'Esprit des Loix soit un ouvrage de pure politique & de pure jurisprudence, l'Auteur a eu souvent occasion d'y parler de la religion chrétienne», *DEL*, I, p. 71; «Le Critique ne veut jamais que l'Auteur traite son sujet, il veut continuellement qu'il traite le sien; & parce qu'il est toujours Théologien, il ne veut pas que même dans un Livre de Droit, il soit Jurisconsulte», *DEL*, II, p. 97.

²¹ Cfr. C. Spector, *Montesquieu. Liberté, droit et histoire*, Michalon, Paris 2017, p. 41 e C. Larrère, *Montesquieu: l'éclipse de la souveraineté?*, cit., p. 208. Per fare solo qualche esempio: al fine di determinare la natura della sovranità, «l'exemple du pouvoir paternel ne prouve rien», *EL*, I.3, p. 237; nessuna autorità umana è illimitata («C'est une erreur de croire qu'il y ait dans le monde une autorité humaine à tous les égards despotique, il n'y en a jamais eu & il n'y en aura jamais; le pouvoir le plus immense est toujours borné par quelque coin», *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, XXII, OC, t. II [d'ora in avanti CR], pp. 276-77); la sovranità stessa può essere, a seconda della natura del governo, l'attributo di un solo uomo o di una moltitudine (essa è anzi più volentieri attribuita, nota Catherine Larrère, alle repubbliche che alle monarchie; cfr. C. Larrère, *Montesquieu: l'éclipse de la souveraineté?*, cit., p. 199 e 214). Da un punto di vista politico, anzi, il riferimento alla trascendenza non è altro che un ostacolo al perseguimento del bene terreno, come alcune *pensées* lasciano trasparire: «[Le mieux est le mortel ennemi du bien]», *Pensées*, n. 1007,

Questo è, si può dire, il problema teologico-politico di fondo a cui l'impostazione del primo capitolo dell'*Esprit des lois* intende dare una soluzione: non solo la politica deve essere autonoma dalla teologia ma, a scanso di equivoci, l'eventuale modello teologico della sovranità deve in ogni caso esprimere la subordinazione della volontà alla legge. Si tratta di un problema che su un piano lessicale è, almeno in parte, oggetto di esorcizzazione: non solo, infatti, tutta l'opera di Montesquieu presuppone una disattivazione di un certo uso politico della teologia o di una certa teologia politica — intesa sia come modello di legittimazione teorica dell'assolutismo, sia come interferenza tra domini distinti nell'esercizio del potere — ma è il lessico stesso della sovranità, com'è stato rilevato, a subire una considerevole «eclissi» nell'opera di Montesquieu²². Gli interpreti spiegano, in genere, questo esito del pensiero di Montesquieu come uno spostamento di interesse dal problema del fondamento del potere (o del diritto) alla questione sulle modalità in cui il potere è esercitato e, quindi, sulle istituzioni che lo “incanalano” e lo limitano²³. A differenza di Bodin o di Rousseau, osserva Catherine Larrère, Montesquieu «ne consacre aucune étude propre à la souveraineté»²⁴: egli si interesserebbe

bkn 630, p. 1151: *Maximes générales de politique*, «Les deux Mondes — Celui-ci gâte l'autre, et l'autre gâte celui-ci. C'est trop de deux. Il n'en fallait qu'un», *Pensées*, n. 1176, bkn 2090, p. 1545: *Les deux Mondes*. Questi frammenti vanno spiegati con riferimento al contesto delle guerre di religione: il *compelle intrare* tratto dal vangelo di Luca, giustificazione della persecuzione degli ugonotti in Francia, si fonda appunto sull'idea che il *bene* politico è subordinato al *meglio* ultraterreno, ossia alla salvezza. Montesquieu rovescia questa prospettiva: il meglio è nemico del bene; la preoccupazione per l'altro mondo è fonte di mali in questo. Sul tema della religione nelle *Pensées*, si veda soprattutto l'esautiva rassegna di P. Kra, *La religion dans les "Pensées" de Montesquieu*, in «Revue Montesquieu» 7 (2005), pp. 101-111.

²² Cfr. C. Larrère, *Montesquieu: l'éclipse de la souveraineté?*, cit.

²³ Cfr. ad es. *EL* II.4, p. 247: «Les pouvoirs intermédiaires, subordonnés et dépendants, constituent la nature du gouvernement monarchique, c'est-à-dire de celui où un seul gouverne par des lois fondamentales. J'ai dit les pouvoirs intermédiaires, subordonnés et dépendants : en effet, dans la monarchie, le prince est la source de tout pouvoir politique et civil. Ces lois fondamentales supposent nécessairement des canaux moyens par où coule la puissance». Per questo tipo di interpretazione, si vedano J. Ehrard, *Actualité d'un demi-silence: Montesquieu et l'idée de souveraineté*, in «Rivista di storia della filosofia» IL, 1(1994), pp. 9-20; ora in id., *L'Esprit des mots. Montesquieu en lui-même et parmi les siens*, Droz, Genève, chap. IX («La souveraineté»), pp. 147-160, in particolare p. 154 e C. Larrère, *Montesquieu: l'éclipse de la souveraineté?*, cit., pp. 206-207.

²⁴ *Ibi*, p. 202.

principalmente alle differenze tra le forme di governo e non alla nozione di sovranità che starebbe alla base di ciascuna di esse. Per questo motivo si è parlato di «demi-silence» di Montesquieu sul concetto, di «eclissi» o ancora di «demistificazione della sovranità»²⁵. Non si tratta, è chiaro, di negare la presenza del concetto di sovranità nell'*Esprit des lois* o in altre opere del *Président*²⁶, né tanto meno di demonizzarlo, facendone un sinonimo di “dispotismo”²⁷; si tratta, piuttosto, di rilevare la scelta dell'autore di non fare della sovranità il concetto principe della teoria politica, ma di inserirla entro un modello più complesso, fondato su un pluralismo di poteri che devono bilanciarsi per poter andare di concerto²⁸. In questa scelta, gioca certamente un ruolo centrale l'ingombrante peso politico dell'archetipo teologico di Dio padre e sovrano, che, da solo, dà già sostanza al “problema teologico-politico”, nella forma in cui è recepito da Montesquieu.

Accanto a questo problema di fondo, come si è detto, esistono altre questioni che possono essere dette “teologico-politiche”, nella misura in

²⁵ J. Ehrard, cit.; C. Larrère, *Montesquieu: l'éclipse de la souveraineté?*, cit., p. 214. Anche altri interpreti si allineano su questa conclusione: secondo Guillaume Barrera, «Montesquieu (...) n'est pas un grand penseur de la souveraineté, qu'il divise et distribue» (G. Barrera, *Les lois du monde*, cit., p. 29). Per Georges Benrekassa, ancora, «le jeu mouvant dans lequel il nous entraîne est fait pour éclairer les conditions réelles d'une philosophie politique qui pose en même temps le problème du pouvoir et celui de la liberté autrement que du point de vue d'une philosophie de la souveraineté, qu'on l'exerce ou qu'on la subisse», G. Benrekassa, *Montesquieu, la liberté et l'histoire*, Librairie Générale Française, Paris 1987, p. 132.

²⁶ Esso è al contrario ben presente: secondo la forma di governo, la «souveraine puissance» si trova nel popolo (*EL*, II.2, p. 239 e III.2, p. 251) o nel principe, esercitata secondo le leggi (*EL*, III.2, p. 251). Dopo le invasioni barbariche, troviamo ancora nelle *Considérations*, «le peuple romain, presque toujours abandonné de ses souverains, commença à le devenir, et à faire des traités pour sa conservation : ce qui est le moyen le plus légitime d'acquiescer la souveraine puissance» (*CR*, XIX, p. 182). Cfr. J. Terrel, “Souveraineté”, in *Dictionnaire Montesquieu* (online), a cura di C. Volpilhac-Augier, ENS de Lyon, septembre 2013 : <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1377671045/fr> (consultato il 20.5.2023).

²⁷ P. Slongo, *Il movimento delle leggi. L'ordine dei costumi in Montesquieu*, Franco Angeli, Milano 2015, p. 144.

²⁸ In questo senso, è la meccanica, più che la teologia, a fornire il modello per pensare il potere: basti pensare a concetti fondamentali come “équilibre des forces”, “balance du pouvoir”, “arrêter le pouvoir”, etc. Per una rassegna delle metafore meccaniche impiegate nel lessico politico di Montesquieu, cfr. G. Benrekassa, *Système métaphorique et pensée politique: Montesquieu et l'imagination mécanique dans L'Esprit des lois*, in «Revue des sciences humaines» 186-187(1982-83), Lille, pp. 241-255 (disponibile online: <http://cat.inist.fr/?aModele=afficheN&cpsid=12376762>, consultato il 20.5.2023) e D. de Casabianca, *Montesquieu. De l'étude des sciences à l'Esprit des lois*, Champion, Paris 2008, pp. 163-281.

cui concernono gli effetti del peso politico della religione sulla vita di uno Stato. Ne prenderò in considerazione tre: l'uso politico della religione, la tolleranza e il rapporto tra potere spirituale e temporale. Questi tre grandi temi della riflessione montesquieuiana sono legati dal riferimento a un comune modello di soluzione, che Montesquieu indica nella storia romana, e in particolare nella «politique des Romains dans la religion». L'espressione è tratta dal titolo dell'opera giovanile su cui mi soffermerò nel seguito di questo contributo: si tratta, appunto, della *Dissertation sur la politique des Romains dans la religion*, di ispirazione machiavelliana, letta da Montesquieu all'*Académie de Bordeaux* nel 1716²⁹.

L'incipit contiene già una delle tesi centrali della dissertazione: «Ce ne fut ni la crainte ni la piété qui établit la religion chez les Romains ; mais la nécessité où sont toutes les sociétés d'en avoir une»³⁰. La religione è un elemento indispensabile di qualsiasi società. Questa tesi, com'è noto, resterà un punto fermo in tutta l'opera di Montesquieu, fino all'*Esprit des lois*³¹, dove saranno fondamentalmente due motivi a giustificarla: uno antropologico, poiché ogni uomo è portato verso Dio dalla legge naturale³²; l'altro socio-politico, in quanto la religione, a prescindere dal suo contenuto di verità, costituisce la migliore garanzia dell'integrità dei costumi e della morale di un popolo³³. La religione dunque, umanamen-

²⁹ Per un inquadramento generale del testo, si veda l'introduzione di L. Bianchi nell'edizione delle opere complete curata dalla *Société Montesquieu* (OC, t. VIII, pp. 77-82), nonché il suo articolo *Nécessité de la religion et de la tolérance chez Montesquieu. La "Dissertation sur la politique des Romains dans la religion"*, in *Lectures de Montesquieu. Actes du colloque de Wolfenbüttel (26-28 octobre 1989)*, «Cahiers Montesquieu» 1 (1993), a cura di E. Mass - A. Postigliola, Liguori, Napoli - Universitas, pp. 25-39. Un contributo recente utile a una migliore comprensione del contesto dell'opera è l'articolo di G. Imbruglia, *Religioni, religione naturale e religione civile nel giovane Montesquieu*, in M. Caffiero (ed.), *Magia, superstizione, religione*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2015, pp. 143-164.

³⁰ Montesquieu, *Dissertation sur la politique des Romains dans la religion*, OC, t. VIII (d'ora in avanti: DR), p. 83.

³¹ Cfr. ad es. L. Bianchi, *Religione e tolleranza in Montesquieu*, in «Rivista di Storia della Filosofia» II, 1 (1994), pp. 49-71, in particolare p. 49.

³² «Cette loi qui, en imprimant dans nous-mêmes l'idée d'un créateur, nous porte vers lui, est la première des lois naturelles par son importance, et non pas dans l'ordre de ces lois», *EL* I.ii, p. 235.

³³ «Dans un pays où l'on a le malheur d'avoir une religion que Dieu n'a pas donnée, il est toujours nécessaire qu'elle s'accorde avec la morale; parce que la religion, même fausse, est le meilleur garant que les hommes

te parlando, è in primo luogo un prodotto spontaneo dell'uomo e, in secondo luogo, una condizione indispensabile perché la società si mantenga. Si noti che insistere sull'importanza sociale anche delle religioni false non è, di per sé, segno di eterodossia: Bossuet, ad esempio, aveva fatto lo stesso³⁴. La tesi contraria, quella di Bayle, era infatti di gran lunga più pericolosa, in quanto, mentre condannava l'idolatria, rivalutava l'ateismo³⁵. Montesquieu, tuttavia, com'è suo costume, non ingaggia il confronto con la tesi di Bayle su un piano teologico quanto su un piano pratico e politico:

MONSIEUR BAYLE — scrive nell'*Esprit des lois* — a prétendu prouver qu'il valait mieux être athée qu'idolâtre ; c'est-à-dire, en d'autres termes, qu'il est moins dangereux de n'avoir point du tout de religion, que d'en avoir une mauvaise. « J'aimerois mieux, dit-il, que l'on dît de moi que je n'existe pas, que si l'on disoit que je suis un méchant homme. » Ce n'est qu'un sophisme, fondé sur ce qu'il n'est d'aucune utilité au genre humain que l'on croie qu'un certain homme existe, au lieu qu'il est très utile que l'on croie que Dieu est³⁶.

L'interesse di Montesquieu è rivolto, anche qui, all'utilità della religione per lo Stato, come “ressort” psicologico, che addolcisce i costu-

puissent avoir de la probité des hommes», *EL*, XXIV.8, p. 720. «Ciò che Montesquieu apprezza di più nelle religioni positive — osserva Sergio Cotta commentando un passo delle *Lettres persanes* — è il loro contributo all'ordine sociale», S. Cotta, *La funzione politica della religione secondo Montesquieu*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto» XLIII, 3(1966), pp. 582-603, qui p. 591.

³⁴ J.-B. Bossuet, *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte*, VII.i.3: «C'est donc ainsi que la religion vraie ou fausse établit la bonne foy parmi les hommes : parce qu'encore que ce soit aux idolâtres une impiété de jurer par des faux Dieux, la bonne foy d'un serment qui affermit un traité n'a rien d'impie», ed. 1709, chez Pierre Cot, p. 290.

³⁵ P. Bayle, *Pensées diverses, écrites à un docteur de la Sorbonne à l'occasion de la comète qui parut au mois de décembre 1680*, t. 2, chez Reinier Leers, Rotterdam 1683, §§ 171-174.

³⁶ *EL*, XXIV.2, p. 715. Cfr. anche la *pensée* n. 1946: «QUELQUES RÉFLEXIONS QUI PEUVENT SERVIR CONTRE LE PARADOXE DE M. BAYLE, QU'IL VAUT MIEUX ÊTRE ATHÉE QU'IDOLÂTRE», *Pléiade*, t. I, pp. 1172-1178. Sul confronto con Bayle, si veda ad es. M. Platania, *Montesquieu e la “necessità” della religione*, in M. Geuna - G. Gori (ed.), *I filosofi e la società senza religione*, Il Mulino, Bologna 2011, pp. 167-198 e L. Bianchi, *Nécessité de la religion*, cit., pp. 35ss.

mi degli uomini e li mantiene più propensi ad agire moralmente³⁷; in generale – è noto e non è necessario soffermarvisi – tutto l'approccio dell'*Esprit des lois* alla questione della religione si fonda sulla distinzione tra piano umano, in cui la religione è trattata come fatto sociale, che ha effetti morali e politici, e piano divino, relativo al contenuto di verità della religione, di cui Montesquieu dichiara di non occuparsi³⁸.

Dei due argomenti menzionati nell'*Esprit des lois* per mostrare che la religione è essenziale alla società, quello antropologico e quello socio-politico, nella *Dissertation*, così come poi nelle *Lettres persanes*³⁹, compare soltanto il secondo. Nel testo del '16, anzi, l'elemento antropologico sembra esplicitamente negato:

Quand les législateurs romains établirent la religion, ils ne pensèrent point à la réformation des mœurs, ni à donner des principes de morale ; ils ne voulurent point gêner des gens qui ne connoissoient pas encore les engagements d'une société dans laquelle ils venoient d'entrer. Ils n'eurent donc d'abord qu'une vue générale, qui étoit d'inspirer à un peuple qui ne craignoit rien, la crainte des

³⁷ Guillaume Barrera parla a questo proposito di «réduction active de la religion à la morale» da parte di Montesquieu (*Les lois du monde*, cit., p. 215); analogamente, per Ralph Leigh, Montesquieu riduce la religione al ruolo di «hygiène morale pour le citoyen», R. Leigh, *Le thème de la justice dans les "Lettres persanes"*, in «Cahiers de l'Association internationale des études françaises» 35(1983), pp. 201-219, qui p. 217. Ricordiamo invece che, a partire dalla tesi che è meglio essere atei che idolatri, Bayle perveniva esattamente alla conclusione opposta, ossia che le convinzioni religiose non influenzano davvero la condotta morale, cfr. L. Bianchi, *Nécessité de la religion*, cit., p. 37 e Montesquieu, *Spicilège, OC*, t. XIII, n. 415, p. 371.

³⁸ «Je n'examinerai donc les diverses religions du monde, que par rapport au bien que l'on en tire dans l'état civil; soit que je parle de celle qui a sa racine dans le ciel, ou bien de celles qui ont la leur sur la terre. Comme dans cet ouvrage je ne suis point théologien, mais écrivain politique, il pourrait y avoir des choses qui ne seraient entièrement vraies que dans une façon de penser humaine, n'ayant point été considérées dans le rapport avec des vérités plus sublimes», *EL*, XXIV.1, p. 714. Montesquieu insomma, commenta ancora Barrera, «pense historiquement la religion, qu'il rapporte et qu'il borne aux exigences de la prospérité», *Les lois du monde*, cit., p. 229. Si veda anche L. Bianchi, *Leggi divine e leggi umane. Note sulla religione nel libro XXVI dell'"Esprit des lois"*, in D. Felice (ed.), *Libertà, necessità e storia. Percorsi dell'"Esprit des lois" di Montesquieu*, Bibliopolis, Napoli 2003, pp. 243-275, e id., *Histoire et nature: la religion dans l'Esprit des lois*, in M. Porret - C. Volpilhac-Augier (ed.), *Le temps de Montesquieu. Actes du colloque international de Genève (28-31 octobre 1998)*, Droz, Genève 2002, pp. 289-304.

³⁹ Cfr. A. Becq, cit., p. 108, che rileva nella storia dei Trogloditi il ruolo puramente socio-politico della religione, ridotta a alla sola funzione di freno e di vincolo, al pari della socialità naturale, con il risultato che il suo carattere "rivelato" viene eluso.

dieux, et de se servir de cette crainte pour le conduire à leur fantaisie⁴⁰.

La religione è «stabilita», la paura degli dei «ispirata» dai legislatori, per condurre il popolo a loro piacimento. Vanno distinte in queste righe due tesi. La prima è che il popolo romano non aveva paura degli dèi prima che i legislatori gliela ispirassero: era, in principio, un popolo senza religione. «Rude» e «feroce», esso non conosceva gli impegni morali che una società esige per mantenersi: aveva dunque bisogno di essere «disciplinato» dalla religione⁴¹. Davvero Montesquieu intendeva difendere la tesi che un popolo possa essere “ateo” nelle sue origini? In tal caso, come si è detto, questa tesi sarà comunque abbandonata nelle opere successive⁴². Mi pare più ragionevole credere, tuttavia, che si tratti di una pura esagerazione retorica, mirata a esaltare la politica dei legislatori romani e a valorizzare il ruolo politico della religione: il punto che è oggetto del discorso, qui, non è l’ateismo delle origini, ma l’uso delle passioni a scopo politico.

La seconda tesi che troviamo nel passo citato è la nota tesi della *religio instrumentum regni*: i legislatori romani «firent la religion pour l’etat», laddove quelli degli altri popoli avevano fatto «l’etat pour la religion»⁴³. La «politica dei Romani in fatto di religione», di cui parla Montesquieu, è allora una politica di «prudenza»⁴⁴: la religione, per assolvere al suo ruolo di disciplinamento del popolo e di addolcimento dei costumi, deve essere creduta e, per essere creduta, deve essere anzitutto immutabile; riformarla, mutarne le cerimonie o aggiungervi dogmi sarebbe «pericoloso»: vorrebbe dire «convenir que la religion étoit défectueuse» e «lui donner des âges»; invece, sottolinea il *Président*, «les institutions humai-

⁴⁰ *DR*, p. 83.

⁴¹ *DR*, p. 84: «Le peuple, qui avoit beaucoup perdu de sa férocité et de sa rudesse, étoit devenu capable d’une plus grande discipline».

⁴² Cfr. *infra*, nota 58.

⁴³ *DR*, p. 83.

⁴⁴ «On portoit la prudence plus loin», *DR*, p. 85.

nes peuvent bien changer, mais les divines doivent être immuables comme les dieux même»⁴⁵. Si nota, sullo sfondo di questi passi, l'influenza del contesto intellettuale della “crisi della coscienza europea” e di autori come Baruch Spinoza, Richard Simon o ancora Pierre Bayle: la tensione, nel fenomeno religioso, tra immutabilità di diritto e ineliminabile storicità di fatto è ormai completamente esposta allo sguardo critico dell'intellettuale⁴⁶. In questo senso, il testo di Montesquieu presenta – tecnica che sarà poi tipica, com'è noto, anche di altre sue opere, dalle *Lettres persanes* all'*Histoire véritable* – un rovesciamento del punto di vista: data ormai per scontata la storicità della religione, a essere adottata non è più la prospettiva del filologo che deve smascherarla, ma quella del legislatore prudente che deve nasconderla.⁴⁷

«Romulus Tatius et Numa asservirent les dieux à la politique»⁴⁸: siamo al cuore della prima questione teologico-politica contenuta nella dissertazione. Di questa politica prudente dei legislatori e dei condottieri romani, che si dimostrano abili nel servirsi degli auspici per influenzare le passioni e le decisioni del popolo per fini utili allo Stato, Montesquieu dà prova attraverso una serie di aneddoti, ripresi dagli storici latini e soprattutto da Cicerone, ma evidentemente letti attraverso Machiavelli⁴⁹. Tali aneddoti mirano tutti a dimostrare questo assunto: l'istituzione del culto religioso a fini politici permise ai Romani un duplice vantaggio, cioè di tenere assieme virtù militare e genio strategico, facendo leva sulla credulità del popolo per orientarne le passioni alla vittoria, ma lasciando

⁴⁵ DR, p. 84.

⁴⁶ Cfr. P. Hazard, *La crise de la conscience européenne: 1680-1715*, Boivin & Cie, Paris 1935; trad. it. *La crisi della coscienza europea*, a cura di P. Serini, con un'introduzione di G. Ricuperati, UTET, Torino 2007, pp. 76-89 e 140-153.

⁴⁷ In quest'ottica va compreso anche il ricorso dei legislatori ai misteri in fatto di religione: cfr. *Pensées*, n. 109, bkn 443, p. 1017-1018.

⁴⁸ DR, p. 83.

⁴⁹ Cfr. Machiavelli, *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio*, I.xi-xv. Sull'impronta machiavelliana della *Dissertation*, si veda, oltre al classico E. Levi-Malvano, *Montesquieu e Machiavelli*, Champion, Paris 1912, soprattutto L. Bianchi, *Necessità della religione*, cit.

liberi, al contempo, consoli e senatori dai lacci della superstizione. Se è vero, infatti, che la religione si rivela talvolta un potente strumento militare anche in assenza di impostura⁵⁰, è solo la consapevole manipolazione degli oracoli a fini politici, il saper «bene usare la religione»⁵¹, che garantisce ai Romani questo duplice vantaggio:

C'étoit à la vérité une chose tres extravagante de faire dépendre le salut de la république de l'apetit sacré d'un poulet, et de la disposition des entrailles des victimes : mais ceux qui introduisirent ces cérémonies en connoissoient bien le fort et le foible, et ce ne fut que par de bonnes raisons qu'ils pecherent contre la raison même.

Sy ce culte avoit ete plus raisonnable, les gens d'esprit en auroi[en]t ete la dupe, aussy bien que le peuple, et par la on auroit perdu tout l'avantage qu'on en pourroit attendre : il faloit donc des ceremonies qui pussent entretenir la super[s]tition des uns et entrer dans la politique des autres ; c'est ce qui se trouvoit dans les divinations. On y mettoit les arrets du ciel dans la bouche des principaux senateurs, gens éclairés et qui connoissoient egaleme[n]t le ridicule et l'utilité des divinations⁵².

Questa considerazione non resta confinata alla produzione giovanile di Montesquieu. Anche nell'*Esprit des lois*, scrivendo da politico e non da teologo, Montesquieu avverte che la sicurezza dello Stato e del popolo devono essere considerate prioritarie rispetto alle cerimonie prescritte dal culto; nel libro XXVI, ciò viene mostrato attraverso tre esempi: quello degli Abissini, che digiunano cinquanta giorni per essere poi puntualmente attaccati dai Turchi quando la religione li ha resi più deboli; degli ebrei, sconfitti dai nemici perché rifiutatisi di combattere di sabato; infine degli Egiziani, incapaci di tirare agli animali sacri disposti

⁵⁰ Cfr. *Pensée* 1302, p. 1119: «Montauban se défendit avec cette fureur et cette patience qui ne se trouvent que lorsque l'on a une religion à défendre».

⁵¹ Cfr. Machiavelli, *Discorsi*, I.xv: «Il che testifica appieno, quanta confidenza si possa avere mediante la religione bene usata».

⁵² *DR*, p. 86.

da Cambise in prima fila tra le sue linee durante un assedio⁵³. «Qui ne voit – conclude Montesquieu – que la défense naturelle [est] d'un ordre supérieur à tous les préceptes?»⁵⁴. È interessante notare la tensione tra questo passo e quello, molto noto, sulla distinzione tra leggi umane e leggi divine:

Les lois humaines statuent sur le bien ; la religion sur le meilleur. Le bien peut avoir un autre objet, parce qu'elles ne sont censées qu'être bonnes : mais les institutions de la religion sont toujours supposées être les meilleurs. [...] La force principale de la religion vient de ce qu'on la croit ; la force des lois humaines vient de ce qu'on les craint⁵⁵.

Ora, se Abissini, Ebrei ed Egiziani devono privilegiare la difesa naturale alle leggi divine della religione, allora devono preferire un bene, per quanto naturale, a ciò che la loro religione prescrive come il meglio⁵⁶. Si potrebbe rispondere: ma queste religioni sono false! Eppure, dice Montesquieu, la loro forza consiste nell'essere credute: sembra invece che credere alle istituzioni della religione sia stata piuttosto fonte di debolezza per questi popoli. Permane così, nell'*Esprit des lois*, la considerazione, già machiavelliana⁵⁷, che abbiamo trovato anche nella *Dissertation sur la politique des Romains dans la religion*: è importante, perché una religione sia utile allo Stato, che le sue cerimonie e i suoi culti siano vincolanti solo per il popolo e non anche per coloro che lo governano: se i condottieri

⁵³ *EL* XXVI.vii, pp. 757-58. Sugli aspetti di continuità tra il libro XXVI e i due libri precedenti, esplicitamente dedicati alla religione, si veda soprattutto L. Bianchi, *Leggi divine e leggi umane*, cit.

⁵⁴ *EL* XXVI.vii, p. 758.

⁵⁵ *Ibi*, XXVI.ii, pp. 751-52.

⁵⁶ Vale anche qui la già citata *pensée* n. 1007: «[Le mieux est le mortel ennemi du bien]».

⁵⁷ Cfr. Machiavelli, *Discorsi*, I.xi-xv, in cui la presenza di un corpo di condottieri non a loro volta superstiziosi, ma dediti all'utile dello Stato, pur nel rispetto formale della religione, si rivela una risorsa decisiva dei Romani sui Sanniti. Cfr. J.M. Najemy, *Papirius and the Chickens, or Machiavelli on the Necessity of Interpreting Religion*, in «Journal of the History of Ideas» LX, 4(1999), pp. 659- 681 e M. Geuna, *Ruolo dei conflitti e ruolo della religione nella riflessione di Machiavelli sulla storia di Roma*, R. Caporali et al. (ed.), *Machiavelli: tempo e conflitto*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 107-139.

abissini, ebrei ed egiziani avessero pensato come quelli romani, avrebbero trovato degli espedienti per proteggersi dagli effetti negativi della superstizione, senza privare il popolo dei suoi benefici.

Quale che sia l'evoluzione nella comprensione del fenomeno religioso, dai primi scritti di Montesquieu ai più tardi, mi sembra che, su questo punto, la considerazione del rapporto tra politica e religione resti invariata⁵⁸. È vero che talvolta, a cadere vittima della superstizione, sono anche governanti e condottieri, come nel caso di Abissini, Ebrei ed Egiziani, o gli stessi sacerdoti, come nel caso del miracolo di san Gennaro, assistendo al quale, pur respingendo qualsiasi spiegazione soprannaturale, Montesquieu non suppone un complotto dei preti ai danni del popolo, ma un autoinganno degli stessi ministri del culto⁵⁹. Tuttavia, l'osservazione di questi fenomeni storici e sociali particolari resta funzionale a una proposta politica concreta, che non cambia nel corso della produzione di Montesquieu: dalla *Dissertation* all'*Esprit des lois*, il compito del legislatore deve essere sempre quello di operare sulla base di una

⁵⁸ La questione dell'evoluzione del pensiero di Montesquieu sulla religione è molto complessa e non può essere affrontata in questa sede; mi limito a dare solo alcuni riferimenti sui termini del dibattito. Secondo alcuni interpreti non ci sarebbe alcun sostanziale mutamento: Guillaume Barrera (*Les lois du monde*, cit., p. 186) commenta, ad esempio: «Montesquieu ne paraît pas avoir beaucoup changé au fil des années. Il est raisonnable de penser qu'il a posé le problème théologico-politique à partir de cette distinction de Varron»; dello stesso parere anche M. Régald, *Montesquieu et la religion*, Académie Montesquieu, Bordeaux 1998, p. 14. Ben diversa è, invece, l'opinione di Sergio Cotta, per il quale «lo spirito cinicamente utilitario col quale la *Dissertation* presenta la religione sarà in seguito abbandonato da Montesquieu», se è vero che già nelle *Lettres persanes* se ne troverebbe solo «un pallido riflesso» e che nell'*Esprit des lois* «non guarderà più alla religione nella prospettiva limitata e cinica dell'interesse del Potere, bensì in quella più ampia e legittima dell'ordine e della pace del corpo sociale», S. Cotta, *La funzione politica della religione*, cit., p. 589 e nota e p. 590. Mi sembra però che l'argomentazione di Cotta giochi, in quest'occasione, su una contrapposizione fittizia (in che senso «ordine e pace del corpo sociale» dovrebbero essere qualcosa di diverso dall'utile dello Stato?), più legata alla demonizzazione del machiavellismo che a un'incompatibilità logica tra le conclusioni della *Dissertation* e quelle degli scritti posteriori. Sul tema si vedano anche gli studi di D. Felice, che segue la posizione di Cotta (ad es., *Montesquieu, lo Stato e la religione*, URL: http://www.montesquieu.it/biblioteca/Testi/Stato_religione.pdf (consultato il 20.5.2023), pubblicato per la prima volta con il titolo *Religione e politica in Montesquieu. Considerazioni su una pubblicazione recente*, in «Bibliomanie. Letterature, storiografie, semiotiche» XVI, 4(2009)) e di L. Bianchi, *Religione e tolleranza*, cit.

⁵⁹ «Je crois donc que les ecclésiastiques sont la dupe eux-mêmes : ils ont vu la liquéfaction ; ils ont cru qu'elle se faisait par miracle. Le besoin qu'ils ont eu du miracle pour consoler le peuple a fait qu'ils ont cherché à examiner ce qui réussissait mieux pour faire faire le miracle au saint ; ils ont établi les cérémonies qu'ils ont cru les plus agréables au saint», Montesquieu, *Mes Voyages*, in *OC*, t. X, p. 314.

comprensione profonda della religione come fatto umano, dotato, come tale, di regole proprie, affinché la religione possa avere sulla società effetti morali e politici benefici⁶⁰.

Ma torniamo al testo della *Dissertation*. È nel quadro dell'*excursus* tra le fonti classiche, riproposte da Montesquieu per sostenere la tesi di un uso politico della religione presso i Romani, che si trova il passo che più ci interessa qui — e che permette di impostare più direttamente un discorso sul concetto di teologia civile:

Scévola, grand pontife, et Varron, un de leurs grands théologiens, disoient qu'il étoit nécessaire que le peuple ignorât beaucoup de choses vraies, et en crût beaucoup de fausses : saint Augustin dit* que Varron avoit découvert par là tout le secret des politiques et des ministres d'État.

Le même Scévola, au rapport de saint Augustin**, divisoit les dieux en trois classes : ceux qui avoient été établis par les poètes, ceux qui avoient été établis par les philosophes, et ceux qui avoient été établis par les magistrats, *a principibus civitatis*.

**Totum consilium prodidit sapientum per quod civitates et populi regerentur*. De civit. Dei, lib. IV, cap. xxxi.

** *De civit. Dei*, lib. IV, cap. xxxi⁶¹.

La *theologia civilis* di Varrone è indicata in questo passo come il principio-guida fondamentale della politica religiosa dei Romani: bisogna che il popolo ignori molte cose vere e ne creda molte false, ossia che ignori la vera natura degli dèi, qual è conosciuta dai filosofi, ma che creda agli oracoli e ai segni divini annunciati dai magistrati per ragioni puramente politiche: è il bene, non il vero, a ispirare la teologia dei Romani.

Il riferimento a Varrone non è inusuale: la tripartizione della teologia

⁶⁰ Cfr. anche *EL*, XXIV.8, p. 720: «La religion, même fausse, est le meilleur garant que les hommes puissent avoir de la probité des hommes».

⁶¹ *DR*, p. 90; corsivi nel testo. La massima di Varrone è effettivamente riportata da Agostino in *De Civitate Dei*, IV.xxxi; la tripartizione è in *De Civitate Dei*, VI.v.

in mitica, naturale e civile trova infatti una sua fortuna tra Medioevo e prima Età moderna⁶². Riporto solo un paio di esempi settecenteschi come termine di paragone. Nell'*Histoire Ancienne* di Charles Rollin (1730), le «trois sortes de théologie» di Varrone sono riassunte molto rapidamente in questi termini: «la fabuleuse qui étoit celle des poètes ; la naturelle enseignée par les philosophes, la civile ou politique qui étoit en usage parmi le peuple»⁶³. L'articolo «théologie» dell'*Encyclopédie* (1765) riporta il medesimo schema, attribuendolo più generalmente agli «anti-chi»:

Les anciens avoient trois sortes de théologie ; savoir, 1°. la mythologique ou fabuleuse qui florissoit parmi les Poètes, & qui rouloit principalement sur la théogonie ou génération des dieux. Voyez Fable, Mythologie & Théogonie. 2°. La politique, embrassée principalement par les princes, les magistrats, les prêtres, & le corps des peuples, comme la science la plus utile & la plus nécessaire pour la sûreté, la tranquillité & la prospérité de l'état. 3°. La physique ou naturelle, cultivée par les Philosophes, comme la science la plus convenable à la nature & à la raison, elle n'admettoit qu'un seul Dieu suprême, & des démons ou génies, comme médiateurs entre Dieu & les hommes. Voyez Démon & Génie⁶⁴.

⁶² Cfr. i contributi di Alessandro Palazzo e di Michele Nicoletti in questo volume e M. Scattola, *Teologia politica*, cit., in particolare p. 15: «La radicale censura di Agostino contro la religione civile, giudicata un'invenzione umana falsa e immorale, ebbe l'effetto di rendere inutilizzabile tale concetto per avviare la riflessione sulla parte propriamente politica della religione cristiana, così che esso riemerse lentamente solo nelle discussioni all'inizio del Seicento e nel contesto della teologia naturale. Per tutto il Medioevo la teologia civile non conobbe alcuna utilizzazione positiva e venne invece ricordata solo per essere stata uno degli infiniti errori nei quali era incorso il paganesimo».

⁶³ C. Rollin, *Histoire Ancienne* (1730), citato in B. Plongeron, *Théologie et politique au siècle des Lumières (1770-1820)*, Droz, Genève 1973, p. 8.

⁶⁴ *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, art. «Théologie», vol. XVI, p. 249a (1765). Cfr. M. Scattola, *Teologia politica*, cit., pp. 19-20: «Così l'articolo *Teologia* d'autore anonimo, pubblicato nell'*Encyclopédie* di Denis Diderot (1713-1784) e Jean Le Rond d'Alambert (1717-1783), comincia ricordando che gli antichi dividevano lo studio della scienza divina in tre parti: la teologia mitica o favolosa [...], «la teologia politica, abbracciata soprattutto dai principi dai preti e dai popoli come la scienza più utile e necessaria per la sicurezza, la tranquillità e la prosperità dello Stato» e la teologia fisica o naturale [...]. A questo programma varroniano l'autore resta fedele anche nella descrizione del cristianesimo, laddove condanna la scienza scolastica e le sue oscurità dialettiche per esaltare la teologia razionale, la forma nella quale l'antica teologia fisica continua ai nostri giorni. In tal modo l'illuminismo settecentesco riprese la critica di

Ciò che salta all'occhio rispetto a questi testi (e a quello di Agostino) è che nel passo di Montesquieu non sono tre diverse teologie a essere distinte, ma tre tipologie di dèi: quelli istituiti (*établis*) dai poeti, quelli istituiti dai filosofi e quelli istituiti dai magistrati. Ecco perché l'espressione «teologia civile», come si diceva all'inizio, non si trova letteralmente nel testo, benché il riferimento al relativo concetto sia esplicito. Non è chiaro il senso di questo discostamento da Agostino, ma l'ipotesi più verosimile è che Montesquieu lo citi a memoria e che quindi se ne allontani solo inavvertitamente⁶⁵. Altrove, in effetti, si trova un riferimento ancora diverso a Varrone: «Varron, grand théologien, admettoit trois sortes de Divinités : les Dieux célestes, les Dieux hommes et les Dieux animaux»⁶⁶. L'estratto è successivo alla *Dissertation*: doveva infatti rientrare nel quadro di una *Dissertation sur les dieux animaux*, probabilmente letta anch'essa all'Accademia di Bordeaux con il titolo *Discours sur les Satyres* negli anni Venti⁶⁷; anche qui, tuttavia, come è stato rilevato, la citazione non corrisponde con precisione ad alcun luogo a noi noto di Varrone⁶⁸.

Anche nel passo dell'*Encyclopédie* ci sono certamente degli adatta-

Agostino proiettandola all'interno dello schema tripartito, giacché si affidava in tutto alla teologia naturale, che garantiva una conoscenza razionale di Dio e svelava il grado di bontà degli altri due generi. Ma se la medesima ragione fornisce anche una conoscenza razionale della società, allora la teologia civile dovrà obbedire ai dettami della scienza politica ed essere mezzo di propaganda per il rafforzamento del legame sociale. Questa funzione pedagogica e specificamente moderna della teologia civile venne sviluppata in un arco temporale che va da Rousseau ai giacobini ed ebbe un proseguimento, rovesciato, nei pensatori controrivoluzionari».

⁶⁵ Difficile, invece, trarre conclusioni a partire dall'ipotesi contraria, cioè di uno scarto intenzionale rispetto alla fonte. Si potrebbe congetturare che egli recepisca il testo di Varrone avendo in mente l'idea, richiamata anche nel seguito della dissertazione, del pluralismo religioso del pantheon degli antichi: i Romani, dice Montesquieu, accoglievano tutti gli dèi dei popoli conquistati, trovandovi dei corrispettivi nel proprio pantheon (*DR*, p. 97). Ciò era possibile proprio perché questi dèi, essendo "istituiti dai poeti", non avevano né una funzione politica effettiva (come quelli istituiti dai magistrati) né una pretesa esclusiva di verità (come la divinità riconosciuta dai filosofi o ancora il Dio delle religioni monoteiste). In quest'ottica, allora, non è escluso che pensare diverse categorie di dèi, istituite da diverse classi di uomini, si accordasse meglio al discorso di Montesquieu e fosse più congeniale ai suoi scopi.

⁶⁶ *Pensées*, n. 2245, bkn 592, p. 1083.

⁶⁷ Cfr. S. Rotta, *Montesquieu et le paganisme ancien*, in *Lectures de Montesquieu*, cit., pp. 151-75, in particolare pp. 163-64.

⁶⁸ *Ibi*, p. 164. Per Salvatore Rotta, la citazione sarebbe «fabriquée de toutes pièces».

menti, rispetto alla tripartizione varroniana riportata nel *De Civitate Dei*: la teologia naturale viene interpretata in chiave deista; nella prima parte dell'articolo e in altri luoghi correlati dell'*Encyclopédie*, inoltre, il focus del discorso è riservato a temi tipicamente illuministici, quali la promozione della tolleranza contro il fanatismo, la denuncia della corruzione del clero, la lotta alla superstizione e ai pregiudizi⁶⁹. Malgrado tutti questi riferimenti, tuttavia, il concetto di teologia civile o «*théologie politique*», come figura nel testo dell'*Encyclopédie*, resta legato al mondo pagano e figura, come si è detto, tra le forme di teologia degli “antichi”. Per Montesquieu si tratta, invece, di un concetto di estrema attualità per il suo tempo. La grande importanza che Montesquieu attribuisce alla teologia civile dei Romani deriva dal fatto che egli vi scorge un potente strumento di neutralizzazione del conflitto religioso – e veniamo così alla seconda grande questione teologico-politica contenuta nella dissertazione:

On portoit la prudence plus loin : on ne pouvoit lire les livres sibillins sans la permission du senat, qui ne la donnoit meme que dans les grandes occasions, et lorsqu'il s'agissoit de consoler les peuples : toutes les interpretations etoint deffendües ; ces livres memes etoint toujours renfermés et par une precaution sy sage on otoit les armes des mains des fanatiques et des seditieux⁷⁰.

Fanatismo e sedizione si nutrono della possibilità di interpretare liberamente i testi sacri: è un fatto che la Riforma ha reso evidente all'Europa moderna. Posto che le esigenze cui risponde la teologia civile dei Romani sono morali e politiche — e non teologiche, nel senso di una conoscenza veritiera del divino — non è la corretta interpretazione del testo sacro a essere importante, ma l'unità e l'immutabilità di questa interpretazione, affinché la società non risulti divisa al suo interno per motivi religiosi. Ecco allora l'attualità di questo scorcio di storia romana. Benché ostile

⁶⁹ Si vedano ad esempio gli articoli “Fanatisme” (VI, p. 393a, 1756) e “Religion” (XIV, p. 83a, 1765).

⁷⁰ *DR*, p. 85.

alla politica religiosa uniformatrice del Re Sole, Montesquieu resta convinto che la divisione religiosa sia, di per sé, un male per lo Stato; essa, dirà nell'*Esprit des lois*, è da prevenire, quando possibile, prima che si instauri⁷¹. Una volta, però, che la divisione religiosa è diventata uno stato di fatto, essa deve essere contenuta e neutralizzata, onde evitare che si trasformi in conflitto: la tolleranza è allora l'unica via percorribile. Anche in questo caso, è la politica romana a fornire il modello vincente:

Comme le dogme de l'âme du monde etoit presque universellement reçu, et que l'on regardoit chaque partie de l'univers comme un membre vivant dans lequel cette ame etoit repandüe, il sembloit qu'il etoit permis d'adorer indifféremment toutes ces parties et que le culte devoit etre arbitraire comme etoit le dogme. Voila d'ou etoit né cet esprit de tolerance et de douceur qui regnoit dans le monde payen ; on n'avoit garde de se persecuter et de se déchirer les uns les autres, toutes les religions toutes les theologies y etoient également bonnes, les heresies, les guerres, et les disputes de religion y etoient inconnües ; pourveu qu'on allat adoré au temple, chaque citoyen etoit grand pontife dans sa famille⁷².

In questo passo Montesquieu indica nella dottrina stoica e platonica dell'anima del mondo la ragione per cui tutte le divinità potevano essere considerate manifestazioni di un'unica verità ed essere quindi accol-

⁷¹ *EL*, XXV.10, p. 744: «Voici donc le principe fondamental des lois politiques en fait de religion. Quand on est maître de recevoir dans un État une nouvelle religion, ou de ne la pas recevoir, il ne faut pas l'y établir ; quand elle y est établie, il faut la tolérer». Su questo punto insiste ad es. G. Benrekassa, *Montesquieu*, PUF, Paris 1968, p. 63. Sembra che Montesquieu non avesse ancora messo a punto questo principio nelle *Lettres Persanes*, dove Usbek, certamente più vicino alla sensibilità del Montesquieu della *Dissertation*, si pronuncia decisamente a favore della presenza di una molteplicità di religioni nello Stato e anche per l'introduzione di nuove, le quali, dice, non possono arrecare allo Stato alcun danno. Al contrario, per Usbek, l'introduzione di nuove religioni serve da correzione alle vecchie: «Aussi a-t-on toujours remarqué qu'une Secte nouvelle introduite dans un Etat étoit le moyen le plus sûr pour corriger tous les abus de l'ancienne»; a fare danno, piuttosto, «c'est l'Esprit d'intolerance qui animoit celle qui se croyoit la dominante», *Lettres Persanes*, OC, t. I, [d'ora in avanti *LP*], lettera LXXXIII [LXXXV], p. 367. Insomma, nelle *Lettres persanes* e nella produzione "giovane" di Montesquieu, se così si può dire, la concorrenza tra le religioni è sempre considerata salutare.

⁷² *DR*, p. 92.

te senza conflitto⁷³. Questa dottrina diventa allora, sotto la penna del *Président*, una forma di religione naturale, intesa come religione razionale riconosciuta dalle «gens d'esprit»⁷⁴; spoglia di qualsiasi culto o dogma particolare, essa è una soluzione politicamente benefica, in quanto legittima la tolleranza anche da un punto di vista teologico⁷⁵.

Fanno eccezione a questa soluzione conciliante quelle religioni storiche che, concependosi ciascuna come l'unica vera, sono intrinsecamente intolleranti e non possono quindi essere accolte nemmeno in un pantheon pluralista, che releghi il contenuto dogmatico in secondo piano: l'esempio discusso nella *Dissertation* è quello della religione egizia, che però, evidentemente, funge da schermo per parlare del cattolicesimo intollerante della Francia del Re Sole, appena defunto⁷⁶. Questo concetto sarà ribadito chiaramente con riferimento alla religione cattolica nel *Mémoire sur le silence à imposer sur la constitution* (1753), scritto in occasione del riaccendersi delle dispute sulla Bolla *Unigenitus*:

Tout le monde sait que la religion catholique n'admet, en aucune sorte, la tolérance intérieure. Elle ne souffre parmi elle aucune secte ; car, comme, par ses principes, elle est la seule dans laquelle le salut se trouve, elle ne peut tolérer

⁷³ Il rapporto di Montesquieu con lo stoicismo, le cui dottrine sono alla base della politica di tolleranza che egli attribuisce ai Romani, sono stati ampiamente studiati: si vedano almeno C. Larrère, *Le stoïcisme dans les œuvres de jeunesse*, cit.; S. Rotta, *Montesquieu et le paganisme ancien*, cit., e D. Felice, *Introduzione a Montesquieu*, CLUEB, Bologna 2013.

⁷⁴ *DR*, p. 86. Sul tema della religione naturale in Montesquieu, si veda C. Spector, *Naturalisation des croyances, religion naturelle et histoire naturelle de la religion: le statut du fait religieux dans L'Esprit des lois*, in *Montesquieu, l'État et la religion*, cit., pp. 40-78.

⁷⁵ Catherine Larrère, riferendosi a testi successivi, quali le *Lettres persanes*, *L'Esprit des lois* e il *Mémoire sur la constitution*, sostiene che il concetto di tolleranza trovi il suo criterio, per Montesquieu, non in una concezione di religione naturale, cioè su un piano teologico, ma soltanto in una posizione politica. Questa conclusione, che non metto in dubbio, non mi pare incompatibile con il fatto che, nella *Dissertation*, Montesquieu apprezzi la religione pagana proprio in quanto incoraggia la realizzazione di tale tolleranza anche da un punto di vista teologico, nella misura in cui essa non solo non vi pone ostacoli, ma offre anzi un modello di comprensione del divino che la giustifica. Cfr. C. Larrère, *Montesquieu: tolérance et liberté religieuse*, in *Montesquieu, l'État et la religion*, cit., pp. 153-171, in particolare p. 157.

⁷⁶ «Il est vray que la religion égyptienne, fut toujours proscrite a Rome, c'est que elle etoit intolerante, qu'elle vouloit régner seule, et s'établir sur les debris des autres, de maniere que l'esprit de douceur et de paix qui regnoit chez les Romains, fut la veritable cause de la guerre qu'ils luy firent sans relache», *DR*, p. 93.

aucune secte, où l'on pourroit croire que le salut ne se trouveroit pas⁷⁷.

Con il riferimento alla pretesa esclusiva di verità di alcune religioni storiche, è stato rilevato, il quadro tracciato da Varrone si complica: la religione cristiana, oltre a confondere su di sé i tratti della teologia mitica e di quella naturale, aspira anche a ricoprire un ruolo politico di primo piano e diventa, per ciò stesso, incompatibile con una teologia civile⁷⁸. Com'è noto, la possibilità che il Cristianesimo possa fungere da religione civile era stata negata da Bayle, il quale aveva affermato che una società di veri cristiani non potrebbe conservarsi, in quanto militarmente impotente⁷⁹. Questo “paradosso” di Bayle viene rifiutato da Montesquieu esplicitamente nell'*Esprit des lois*: se i cittadini di uno Stato fossero veri cristiani e seguissero la morale del vangelo, intendendola come insieme di consigli e non di leggi, allora questa sarebbe davvero il più potente dei *ressorts*: «les principes du christianisme, bien gravés dans le cœur, seroient infiniment plus forts que ce faux honneur des monarchies, ces vertus humaines des républiques, et cette crainte servile des États despotiques»⁸⁰. È stato osservato che questa confutazione è soltanto nominale: a monte infatti, per Montesquieu, una società di veri cristiani non può

⁷⁷ Montesquieu, *Mémoire sur le silence à imposer sur la constitution*, *Ceuvres Complètes de Montesquieu*, t. IX, sous la direction de P. Rétat, Voltaire Foundation-Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Oxford-Napoli 2006, p. 530. Sull'originalità delle posizioni difese nel *Mémoire* e sulla distinzione ivi impiegata da Montesquieu tra “tolleranza interna” e “tolleranza esterna”, cfr. R. Kingston, «Toleration», in *A Montesquieu Dictionary*, a cura di C. Volpilhac-Augier, ENS Lyon, settembre 2013 (disponibile online: <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/en/article/1377637092/en>, consultato il 20.5.2023).

⁷⁸ Cfr. G. Barrera, *Les lois du monde*, cit., pp. 186-187: «Sur ces trois religions, Montesquieu porte au fond un jugement très proche de celui que l'on attribue à Cicéron : la religion des poètes, composée de mythes, est plaisante, mais elle est fautive ; la religion philosophique est vraie, mais elle n'est pas une religion digne de ce nome ; la religion des magistrats — les rites, les cultes et la hiérarchie sacerdotale de la Rome antique — est fautive, mais elle est utile à la République. À la différence de Cicéron, toutefois, Montesquieu doit statuer sur une religion qui se présente comme la vraie et l'unique, et que Cicéron n'a pu connaître. Or, par sa nature, cette religion, le christianisme, ne peut devenir une *theologia civilis*. Une fois de plus c'est du côté des effets, non pas en statuant sur le vrai, que Montesquieu, politique, cherche à résoudre ce problème».

⁷⁹ P. Bayle, *Continuation des Pensées Diverses*, § cxxiv, in *Ceuvres diverses*, III, avec une introduction par E. Labrousse, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1966, p. 360b.

⁸⁰ *EL*, XXIV.7, p. 719.

nemmeno esistere, dal momento che gli uomini, perlopiù, non sono virtuosi abbastanza da essere veri cristiani⁸¹. La morale cristiana sarebbe dunque troppo esigente per assolvere alla funzione di una religione civile⁸². A questo motivo, in ogni caso, si aggiungono due ulteriori difficoltà: l'intolleranza nei confronti delle altre religioni, di cui si è detto, e la separazione della struttura ecclesiastica dalle magistrature civili, di cui resta da parlare.

Arriviamo così alla terza questione teologico-politica, ossia appunto quella del rapporto tra potere temporale e potere spirituale⁸³. Si tratta di un problema che viene declinato sotto diverse forme nell'opera di Montesquieu: come ingerenza dello Stato in materia teologica; ingerenza della Chiesa negli affari dello Stato; conflitto degli interessi dello Stato con quelli della Chiesa. La politica di Giustiniano, criticata soprattutto nelle *Considérations sur les Romains*, è il caso più evidente di ingerenza del sovrano nelle dispute teologiche: l'imperatore infatti intervenne attivamente nelle dispute e prese partito per una delle fazioni, con il risultato di acuire il conflitto⁸⁴. Luigi XIV, in questo senso, non è che un nuovo Giustiniano per Montesquieu, o meglio, analizzare la politica di Giustiniano è un modo per condannare quella del Re Sole⁸⁵.

⁸¹ G. Barrera, *Comment certaine religion contredit l'esprit de l'Antiquité et contraire les temps modernes*, in *Montesquieu, l'Etat et la religion*, cit., pp. 110-124, in particolare pp. 118-119. Si tratta della tesi che aveva difeso lo stesso Bayle nella *Continuation des pensées diverses sur la comète*; cfr. il contributo di S. Brogi, in questo volume.

⁸² A ciò si aggiunga la satira: «Je vois ici des gens qui disputent sans fin sur la Religion : mais il semble qu'ils combattent en même-tems à qui l'observera le moins. Non seulement ils ne sont pas meilleurs Chrétiens ; mais même meilleurs Citoiens ; & c'est ce qui me touche : car, dans quelque Religion qu'on vive, l'observation des Loix, l'amour pour les hommes, la piété envers les Parens, sont toujours les premiers actes de Religion», *LP*, XLIV [XLVI], p. 248.

⁸³ Si tratta, per Olivier Hidalgo, del «Kardinalproblem der Zivilreligion», O. Hidalgo, *Die Religion des Bürgers*, cit., p. 153).

⁸⁴ *CR*, XX, in particolare pp. 187-190. Contrariamente al modello negativo rappresentato da Giustiniano, l'unica considerazione politica legittima che può fare il sovrano in materia di dispute religiose è di imporre il silenzio, agendo non secondo la propria fede ma «en politique», come Montesquieu consiglierà al re nel suo *Mémoire sur le silence*, cit., a proposito delle dispute intorno alla Bolla Unigenitus. Cfr. S. Zanin, *Rousseau, Montesquieu et la "religion civile"*, cit., p. 194.

⁸⁵ Cfr. C. Volpillac-Auger, *Ex oriente nox?*, cit., p. 401.

A essere evocato nella *Dissertation* è soprattutto la questione del conflitto di interessi tra Stato e Chiesa, generato, appunto, dalla separazione della struttura ecclesiastica rispetto alle cariche civili:

Ches les Egyptiens les pretres fesoient un corps à part, qui estoit entretenu aux depens du public: de la naissoient plusieurs inconveniens, toutes les richesses de l'etat se trouvoient englouties dans une société, de gens qui recevant toujours et ne rendant jamais attiroient insensiblement tout a eux. Les pretres d'Egypt ainsi gagés pour ne rien faire languissoient tous dans une oisiveté dont ils ne sortoient qu'avec les vices qu'elle produit ; ils estoient brouillons, inquiets, entreprenants, et ces qualités les rendoient extremement dangereux : enfin un corps dont les interets avoient ete violemment separés de ceux de l'etat, estoit un monstre, et ceux qui l'avoient etably avoient jetté dans la société, une semence de discorde, et de guerres civiles⁸⁶.

Il ritratto della religione egiziana costituisce l'esatto contrario della teologia civile dei Romani: non solo è una religione che «vuole regnare da sola» e non tollera le altre, ma i ministri del suo culto non vivono per lo Stato ma separati da esso, in un corpo autonomo, che ha interessi propri e in conflitto con il bene comune⁸⁷. La situazione politica dell'Impero romano d'Oriente offre a Montesquieu l'esempio ideale per mostrare quale «strana contraddizione dello spirito umano» produce questo conflitto di interessi: i monaci, separati dagli affari del mondo terreno in virtù della loro «particolare professione», non perdevano occasione per immischiarsi e per «agitare questo mondo che avevano lasciato»⁸⁸; l'enorme

⁸⁶ DR, pp. 94-95.

⁸⁷ *Ibi*, p. 94. Cfr. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, XVII, probabile fonte di quest'idea. Sull'influenza di Spinoza su Montesquieu, oltre ai già citati lavori di Pierre Rétat, si veda almeno G. Imbruglia, *Le problème de la sécularisation chez Montesquieu: théocratie et politique*, in «Revue française d'histoire des idées politiques» XXXV, 1(2012), pp. 13-24, nonché i classici studi di C. Oudin, *Le spinozisme de Montesquieu: étude critique*, Librairie générale de droit & de jurisprudence, Paris 1911, ripubblicata da Hachette per la BNF nel 2022, e di Paul Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, PUF, Paris 1954, pp. 447ss.

⁸⁸ «Voici une étrange contradiction de l'esprit humain. Les ministres de la religion, chez les premiers Romains, n'étant pas exclus des charges et de la société civile, s'embarrassèrent peu de ses affaires. Lorsque la religion chrétienne fut établie, les ecclésiastiques, qui étoient plus séparés des affaires du monde, s'en mêlèrent

potere dei monaci indeboliva così quello degli imperatori⁸⁹. A Roma, invece, dice Montesquieu, non c'era allora contrapposizione tra magistrature civili e cariche ecclesiastiche: «les roys et les magistrats qui leur ont succédé ont toujours eu un double caractère, et ont gouverné l'état sous les auspices de la religion»⁹⁰. I magistrati, non essendo esclusi dalle cariche civili e dalla società, non si trovavano nella posizione di desiderare di rientrarvi: non si verificava, così, nessun conflitto tra interessi del clero e interessi della società. Il «doppio carattere» dei magistrati civili, che erano anche ministri del culto e viceversa, conciliando corpo civile e corpo ecclesiastico, evitava divisioni interne allo Stato.

Si profilano, dunque, due modelli: da un lato, le religioni intolleranti come quella egiziana o cristiana che, ammettendo un unico discorso sul divino, entrano in conflitto con le altre religioni e con gli interessi stessi dello Stato; dall'altro la religione pagana dei Romani, che, è capace parlare una pluralità di linguaggi: il linguaggio della teologia naturale e quello della teologia mitica, dal momento che il suo pantheon accoglie una pluralità di dèi, anche stranieri, come espressioni mitiche diverse di una medesima verità di religione naturale; ma anche il linguaggio della teologia civile, poiché è sempre il bene dello Stato ad essere posto al di sopra di ogni rito o cerimonia particolare accolte:

Les Romains qui n'avoient proprement d'autre divinité que le genie de la republique, — conclude così Montesquieu — ne fesoient point d'attention au desordre et a la confusion qu'ils jettoient dans la mythologie ; la credulité des peuples qui est toujours au-dessus du ridicule et de l'extravagant, réparoit

avec modération ; mais, lorsque, dans la décadence de l'empire, les moines furent le seul clergé, ces gens, destinés, par une profession plus particulière, à fuir et à craindre les affaires, embrassèrent toutes les occasions qui purent leur y donner part ; ils ne cessèrent de faire du bruit partout, et d'agiter ce monde qu'ils avoient quitté», *CR*, XXII, p. 199.

⁸⁹ «On ne sauroit croire quel mal il en résulte. Ils [i monaci] affoiblirent l'esprit des princes, et leur firent faire imprudemment même les choses bonnes» (*ibidem*).

⁹⁰ *DR*, p. 95.

tout⁹¹.

Tutta la *Dissertation*, insomma, dalle prime battute fino alla chiusa qui riportata, può essere interpretata a partire dal riferimento alla tripartizione di Varrone e non è eccessivo dire che la presupponga: non è un caso che l'allusione al *De Civitate Dei* sia collocata al centro della dissertazione, fungendo da perno e da ponte tra la prima parte, dedicata all'uso politico degli oracoli, e la seconda, che elogia lo spirito di tolleranza dei Romani. Anche l'idea centrale della tolleranza, infatti, come si è visto, ha alle spalle la distinzione tra uso politico della superstizione (teologia civile) e credenza degli uomini più coltivati (gli intellettuali, i governanti, insomma «les gens d'esprit») in una divinità suprema – l'anima del mondo degli stoici e dei platonici (teologia naturale o filosofica): è questa dialettica tra teologia civile e religione naturale, e quindi la distinzione tra ambito del bene e ambito del vero, a rendere possibile la tolleranza dei vari culti, tutti espressione della medesima verità per le «gens d'esprit» e della medesima mitologia per il popolo.

Se, allora, il “problema teologico-politico” fondamentale del pensiero di Montesquieu è un altro – lo si è individuato nell'analogia tra Dio e sovrano, neutralizzata nelle premesse metafisiche poste dal primo libro dell'*Esprit des lois* – il riferimento a Varrone e alla “teologia civile” dei Romani riveste un'importanza centrale nella sua riflessione sui rapporti tra religione e politica, almeno all'altezza del testo che abbiamo commentato. Posto questo, la pertinenza e la densità di riferimenti di un'indagine sul concetto di “teologia civile” e, in generale, dell'orizzonte concettuale della “teologia politica” per gli studi montesquieuiani non può che invitare ad approfondire ulteriormente la rilevanza del modello varroniano per la produzione più tarda (e più nota) dell'autore, a cui, in questa sede, si è potuto soltanto accennare.

⁹¹ *Ibi*, p. 98.

THE CONCEPT OF “POLITICAL RELIGION”

A historical overview

TAMÁS NYIRKOS

Abstract. A historical overview of the rich ambiguity of the concept of “political religion” is offered here. After a glance at the early modern period, some of the most important authors who treated political religions as secular religions, such as Condorcet and Voegelin, are analyzed before diving into the current debates. Although the exact use of the term “political religion” is not yet fully defined, this paper makes an argument that the early meaning of the concept did not refer to the secularization of religion, nor to the sacralization of politics, but rather to the public character of religion, as opposed to inner or private beliefs.

Keywords. Political religion; Condorcet; Eric Voegelin; Sacralization of politics; Secularization

1. *Introduction*

The concept of “political religion” is important for the history of religion for two reasons. In the early modern era, it was this concept that first defined religion as a primarily political phenomenon; while after the French Revolution, it was the first to debunk certain political ideologies as covertly or unconsciously religious. At a first glance, this suggests that the concept has two opposite meanings: in the first case, a political religion is something that is used for political purposes but still remains a “real” religion, while in the second, it is understood in a merely analogi-

cal sense, expressing the similarity of an essentially secular phenomenon to what is called religion in the full sense.

The situation is more complex, however, since the two categories are often entangled. Some modern ideologies debunked as political religions have themselves used the religious analogy, although it is not always easy to decide whether in a literal or a metaphorical sense. The same holds for external descriptions, which sometimes treat the mentioned ideologies as lacking some important element that would make them “truly” religious, while at other times speak of new, perhaps unusual, but nevertheless genuine religions. The two contrary notions are sometimes mixed by the same author, not to mention those cases when – without precise definitions and criteria – it remains dubious whether the association of the political and the religious has any deeper meaning or just remains a rhetorical tool.

The situation becomes even more difficult when the concept of “political religion” is extended to historical epochs in which the term itself did not exist. It may be argued, of course, that every religion is political, if it is “rooted in a political community – to the extent that it could not exist without this political foundation,” and in this sense the city and state cults of antiquity will all become political religions¹. In this case, however, further conceptual difficulties arise, for these were called civil or political theologies and not religions by contemporaries; for the simple reason that the concept of “religion” as it is understood today (a “social genus or cultural type,” a distinct set of beliefs and practices within a complex socio-cultural system) did not exist before the 16th century².

Because of this, it is more appropriate to limit our investigations to the modern use of the term “political religion” (*religio politica*, *religion*

¹ H. Maier, “Political religion – state religion – civil religion – political theology: distinguishing four key terms”, in: H. Maier (ed.), *Totalitarianism and Political Religions*, Vol. 3, Routledge, London - New York, pp. 197-201 (197).

² See K. Schilbrack, “The Concept of Religion”, in: E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2022 Edition). <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/concept-religion/>.

politique, politische Religion, political religion). This use also has its ambiguities, but most of these can be grasped and sufficiently clarified by a conceptual-historical approach. In what follows, I will first discuss the early modern period, then the most important authors who treated political religions as secular religions, most importantly Condorcet and Voegelin, and finally, I will review the current debates about the concept of “political religion.”

2. *Political religion as a “real” religion*

The Latin term *religio politica* appeared at the beginning of the 17th century. Most scholars attribute its first mention to George Thomson’s *Vindex veritatis*³ who used it in a brief, polemical reference to those who choose their religion for political reasons, as in this case Justus Lipsius: “And who, besides you and those who are like you, have pleasure in that political religion?”⁴. The profound aversion to confusing the transcendent sphere of religion with the profound world of politics is in turn combined with the Protestant contraposition of internal and external, true and virtual religiosity⁵.

Thomson’s criticism of Lipsius’ conversion therefore suspected Catholicism of being a political – and false – religion⁶. This was made possible by the modern use of the word “religion,” which no longer meant a virtue or a way of life as in the Middle Ages but served as a collective

³ H.O. Seitschek (2008) “Early Uses of the Concept ‘Political Religion’: Campanella, Clasen and Wieland”, in: *Totalitarianism and Political Religions, cit.*, Vol. 3, pp. 103-113; M. Mulsow, *Radikale Frühaufklärung in Deutschland 1680-1720*. Vol. 1: *Moderne aus dem Untergrund*, Wallstein, Göttingen 2018.

⁴ G. Thomson, *Vindex veritatis adversus Iustum Lipsium libri duo* (1606), *Praefatio*, Norton, London.

⁵ F. Voigt, “Politische Religion”, in: F. Jaeger (ed.), *Enzyklopädie der Neuzeit*, Vol. 10, J. B. Metzler, Stuttgart 2009, pp. 152-154.

⁶ On the polemic surrounding Lipsius’ Catholic turn, see T. Hermans, “Miracles in translation: Lipsius, Our Lady of Halle and two Dutch translations”, *Renaissance Studies*, 29, 1(2015), pp. 125-142.

noun for different creeds and denominations. Although the reference to false religions raises the possibility that the latter were not even religions in the strict sense of the word, this is rather an implicit suspicion. Since it was unimaginable at the beginning of the 17th century that any community could be based on other foundations or remain completely without them, Thomson and others seem to have accepted that a political religion was what its name suggested, a religion. The only thing that could be disputed was whether this or that form of it was right or wrong, where the standard of rightness was its compliance with the internal religiosity of the heart – and also with the truly transcendent, universal religion.

A more positive and more detailed description of political religion is found in Tommaso Campanella’s 1638 *Metaphysica*. Here, political (“external”) religion is still a counterpart of private (“internal”) religiosity⁷, yet its political character is no longer a mistake but a necessary tool of state government. It is important to point out that it is also a real religion with the same attributes as any other: “This common religion requires priest, sacrifice, prayer, praise, devotion, consultation with God on hidden and future things, oath, promise, consecration, blessing, and an outward union with God”⁸. Campanella is even inclined to say that public religion is more complete than the private one, which may also be understood as saying that every good religion is also necessarily public. Only if the human being was *not* a social animal, as Campanella says in an Aristotelian style, would contemplation and personal devotion be sufficient to reach religious perfection (ibid.) In contrast to Thomson, Campanella’s concept of political religion is not in the least negative, quite to the contrary: it is the true religion that expresses the social es-

⁷ E. Feil, *Religio. Bd III: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 17. und frühen 18. Jahrhundert*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2001, p. 188.

⁸ Campanella, *Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum iuxta propria dogmata partes tres, libri 18*. Burelly, Paris 1638, p. 207.

sence of the human being, and it is in this sense connected to natural or universal religion (208).

A similar view was expressed by Petrus Muccius, an Italian immigrant to Germany⁹, who defined political religion in a 1648 booklet as the collective counterpart of individual religion: “How does the political religion differ from the ancient and simple one? Just as the salvation of the universal differs from the salvation of individuals”¹⁰. The argument is based mostly on ancient Greek and Roman authors, as well as some Church Fathers and contemporary writers, and tries to prove – at the end of the ‘Thirty Years’ War – that political unity cannot be achieved without religious unity, the enforcement of which is the prince’s privilege. Citing Lucretius, he allows that “religion can cause evil” but only “bad and dissident religion,” and not the “real and one.” In other words, political religion is no longer a supplement to private religion; it is *the* real one, even if the only essential criterion for its realness is its unity. The end of the work explicitly defines political religion as the “divine cult to be introduced by the prince into the republic in an appropriate way and preserved for the sake of its well-being”¹¹.

The opinion of German Protestant authors was more ambiguous, for in the distinction of inward and outward religiosity, the former had to appear more real while it was the latter that had more political relevance. Daniel Clasen, who gave the first book-length study of the topic in 1655¹², also began his work with the separation of the internal and external acts of religion:

⁹ Or Pietro Muzzi, see M. Mulsow, “Mehrfachkonversion, politische Religion und Opportunismus im 17. Jahrhundert: ein Plädoyer für eine Indifferentismusforschung”, in K. von Greyerz et al. (ed.), *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionale Pluralität: Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*, Gütersloher, Gütersloh 2003, pp. 132-150 (145).

¹⁰ P. Muccius, *Religio politica*, Coler, Leipzig 1648, p. A2.

¹¹ Muccius, *op. cit.*, p. C3.

¹² Feil, *op. cit.*, p. 128.

According to the scholastic doctors there are two internal acts of religion: devotion and prayer. There are six external acts: adoration, sacrifice, promise, oath, adjuration, and praise. Some politicians, who accommodate religion to the state, take this word for external divine worship, which is like a bridle to their subjects, so that they can most easily be compelled to do their duties¹³.

External acts of religion are not essential, according to Clasen: “they do not constitute religion, nor are they necessary for it, but at the same time accompany it”¹⁴. The very diversity of ceremonies proves that these are arbitrary, but exactly because of this, any of them can be used as the cement of the political community. The political religion of Clasen is thus still a “real” religion, insofar as it is the external manifestation of the one true religion. “It is indeed certain that people are led by nothing higher than what they think about God, so in the republic there is no small necessity and utility of religion. Ferdinand ab Effern in his *Manuale politicum* 2, 1, 72 calls religion the foundation of the republic”¹⁵.

It is therefore wrong (although it has been a commonplace of religious history for a long time) that because of the negative experience of the wars of religions, modern states chose the path of secularization as early as the 17th century. What actually happened was that by eliminating the Christian separation of temporal and spiritual power, they started to exercise an even stronger religious control over society, which authors like Clasen justified on the grounds that it did not touch the status of “true,” “internal,” and thereby universal religion. The formulation is obviously provocative when it claims that the prince can choose even the “Turkish, the Judaic, or the gentile religion” if it seems more politically appropriate¹⁶. It should be noted, however, that this pragmatic notion of political religion stems less from Clasen’s Protestantism than his political realism

¹³ D. Clasen, *De religione politica liber unus*, Johannes Müller, Magdeburg 1655, pp. 5-6.

¹⁴ *Ibi*, p. 3.

¹⁵ *Ibi*, p. 6.

¹⁶ *Ibi*, p. 283.

as attested by his frequent references to the “raison d’état”¹⁷.

Unlike Clasen, who with all his Protestantism was primarily a jurist and political theorist, the Lutheran theologian of Augsburg, Theophil Spizel (or Spitzel) took a more strongly condemning position. His *Scrutinum atheismi historico-aetiologicum* (1663) names political religion one of the chief causes of atheism, which undermines the credibility of religion by making it an instrument to maintain public tranquility and the political state. It lends a peculiar tone to the argument that it speaks of the “irreligious religion” of machiavellists and pseudo-politicians¹⁸, foreshadowing the oxymoronic style of the later discourse on secular religions¹⁹.

The reason why he speaks of “pseudo-politicians” is because real politicians (according to him) rely on the Christian religion, compared to which a merely political religion is the corruption of both politics and religion. Although he does not explicitly call it a “pseudo-religion,” his description is strikingly similar to how Paul Tillich will characterize the latter in the 20th century. For this political religion still looks like a real religion insofar as its inventors and operators are not only secular leaders but (as Clasen said before) also priests; it is effective exactly because it appropriates religious symbols and ceremonies, declaring itself to be a religion. This constitutes a misleading analogy between religion and what will later be called “ideology,” something that wants to look like a religion but is in fact not. In Tillich’s later words:

Sometimes, what I call quasi-religions are called pseudo-religions, but this is as imprecise as it is unfair. “Pseudo” indicates an intended but deceptive similarity; “quasi” indicates a genuine similarity, not intended, but based on points of

¹⁷ An outstanding example of this is the above citation from Wilhelmus Ferdinandus ab Effern’s *Manuale christianum de ratione status*, an attempt to reconcile the Christian and realist conceptions of politics in 1630.

¹⁸ T. Spizel, *Scrutinum atheismi historico-aetiologicum*, Praetorius, Augsburg 1663, p. 85.

¹⁹ Cf. T. Nyirkos, “Secular religions and the religious/secular divide”, *Christianity-World-Politics*, 25(2021), p. 148-159 (156).

identity, and this, certainly, is the situation in cases like Fascism and Communism, the most extreme examples of quasi-religions today²⁰.

What seems to be evident from all this is that the 17th-century concept of political religion – even in this sharply condemning form – is different from the one applied to 20th-century totalitarianisms, which tends to emphasize not the pseudo- but the quasi-religious character of political religions.

Many further examples could be cited, for instance that of Angelus Silesius (Johannes Scheffler), whose *Ecclesiologia* (1677) calls political religion the “destroyer of all good polity.” The argument is very similar to Thomson’s, stating that those who think it permissible to follow “now this, then that religion” in an outward conformity will finally “laugh at each one”²¹. This is also why he calls political religion a false religion or “heresy.” He nevertheless adds (in a way resembling Spizel) that there is no false religion without the true one, so a political religion operates as a copy of the real one, parasitizing it, not representing an independent alternative.

Although Silesius was a Catholic, he was also a former Protestant and a mystical poet, whose criticism of political religion was also grounded in his preference of inner over outer religiosity. The separation of inner and outer remained prevalent in the works of such authors as the Lutheran theologian Andreas Carolus who wrote of “political and philosophical religions” in the passage on Grotius in his *Memorabilia ecclesiastica* (1697). He even added that “political religion” should rather be called the “religion of politicians,” for it expresses the political leaders’ freedom and flexibility, just as philosophical religion is an expression of the phi-

²⁰ P. Tillich, “Christianity and the Encounter of the World Religions” (1963), in *Main Works*, Vol. 5, Walter de Gruyter, Berlin 1988, pp. 291-326 (293).

²¹ Feil, *op. cit.*, p. 286.

losophers' independence from any higher authority²². A similar path is taken by Johann Cristoph Dorn's *Bibliotheca theologica critica* (1721) which does not deny the existence of an inner (natural) religiosity but separates from it the public cult that is prescribed by the ruler's own will: "Yet there is, for me, apart from the natural religion, also a political religion, a religion of society. For I am a citizen and subject, etc. I therefore worship the God that the prince and the republic orders me to worship." He also adds that a Turkish ruler may prescribe the Quran, a Jewish the Old Testament, and a Christian the New Testament as "the law and the norm of my religion"²³.

In sum, the concept of "political religion" in the 17th and 18th centuries referred to the public, exclusively or primarily politically motivated part of religion, in contrast to what was identified as individual religiosity, Christian belief, or natural religion. In some cases, political religion was seen as a supplement to the latter, in others as its fulfillment. It also happened that it became a positive or negative counter-concept: a religion that, by eliminating the flaws of private, Christian, or natural religion was able to guarantee social welfare, or, conversely, one that represented a kind of heresy, if not downright atheism, in face of the "true" religion. What was common to all of these was that political religions were explicitly religious: they either adopted the institutions, practices, and symbols of an existing religion (most naturally Christianity) or, less frequently and rather in theory than in practice, tried to invent new religions to serve political purposes. Political religion as a concept describing the hidden religious nature of a secular ideology came into being only after the French Revolution.

²² A. Carolus, *Memorabilia ecclesiastica seculi á nato Christo decimi septimi*, Johannes Georgius Cotta, Tübingen 1697, p. 1088.

²³ J.C. Dorn, *Bibliotheca Theologica Critica: Quam Secundum Singulas Diviniaris Scientie Partes Disposuit Atque Instruxit Ioannes Christophorus Dorn*, Ernst Claudius Bailliar, Frankfurt and Leipzig 1721, p. 524.

3. Political religion as a “secular” religion

The first work that mentions the term in this sense is probably Condorcet’s *Cinq mémoires sur l’instruction publique* (1791). Its novelty is not that it uses “political religion” with a negative meaning, for – as we have seen – Thomson, Spizel, or Silesius all did the same. The real difference is that political religion is no longer the deformation of a true religion but the transformation of a secular ideology into a religion or its replacement by an implicit or concealed religious belief system. In other words, the peculiarity of Condorcet’s concept is the aim of exposure, to unmask the religious leanings of a political program that should not have such leanings. The argument concerns the educational reform of the French Revolution, asserting that teaching the Constitution should remain a fully secular project:

It has been said that the teaching of the constitution of each country should be part of its national education. This is true, no doubt, if we speak of it as a fact; if we content ourselves with explaining and developing it; if, in teaching it, we confine ourselves to saying: *Such is the constitution established in the State to which all citizens must submit*. But if we say that it must be taught as a doctrine in line with the principles of universal reason or arouse in its favor a blind enthusiasm which renders citizens incapable of judging it; if we say to them: *This is what you must worship and believe*; then it is a kind of political religion that we want to create. It is a chain that we prepare for the spirits, and we violate freedom in its most sacred rights, under the pretext of learning to cherish it²⁴.

The description of religion thus involves belief in an absolute (in this case, universal reason), the dogmatic exposition of this belief (expressed by the indisputability of the current Constitution), and the fanaticism (blind enthusiasm) it may provoke. Which also means that political re-

²⁴ Condorcet, “Cinq mémoires sur l’instruction publique”, in *Écrits sur l’instruction publique*, Vol. 1. Edilig, Paris 1989, p. 68.

ligion is not the parody of religion, for religion is itself a parody, that of human rationality. The problem – in contrast to the earlier criticism of political religions – is not that they take the place of real ones or abuse them for their own purposes but that they resemble a religion at all.

It is also a problem, of course, that they do so secretly while they pose as secular, but this half of Condorcet's charges soon proved to be groundless. The Feast of the Constitution created in 1792 was described as a religious ceremony not only by later historians but also by the participants themselves, with its sacred symbols, holy books, liturgical texts, and rituals²⁵. That the political religion of the Constitution – sometimes called not even a political religion but a religion per se – was also intertwined with the cult of Human Rights, the Fatherland, the Nation, Reason, and ultimately with that of the Supreme Being shows that the unification of the secular and the religious (or even the explicitly transcendent) was not an accident but belonged to the essence of French revolutionary ideology.

The negative connotations of “political religion” would not become dominant for the next few decades, either. In the United States, an 1838 speech of Abraham Lincoln suggested that “support for the Constitution” and “reverence for the laws” should be the “political religion of the nation”²⁶. He also added that politicians and preachers should work together to bring about this happy result, so it is once again difficult to decide whether the passage is about an ideology that acts as a new (secular) religion, or about a symbiosis of religion and politics in the same vein as in early modernity. Some authors treat Lincoln's “political religion” as being synonymous with the more overarching concept of American

²⁵ M. Ozouf, *Festivals and the French Revolution*, transl. Alan Sheridan, Harvard University Press, Cambridge, MA 1988, pp. 69-72.

²⁶ A. Lincoln, “Address before the Young Men's Lyceum of Springfield, Illinois (27 January 1838)”, in R.P. Basler (ed.), *The Collected Works of Abraham Lincoln*, Vol. 1, Rutgers University Press, New Brunswick 1953, p. 112.

“civil religion”²⁷, while others only speak of an “almost sacred” obligation to abide the law²⁸, and still others suspect the young Lincoln to be devoted to secular, “republican ideals *instead* of God and scripture”²⁹. The same ambiguity is found in other scattered mentions of the term, for example in Luigi Settembrini’s memoirs which claim that the Young Italy movement was called “a new political religion, of which we had to be the apostles and even martyrs” as early as 1837³⁰.

This positive meaning of political religion, however, would never become widespread. The real – and more ominous – career of the term only started with the rise of Fascism and Nazism in the 20th century. The latter were also called “secular religions” in works like Guy Stanton Ford’s *Dictatorship in the Modern World* (1935), Frederick Voigt’s *Unto Caesar* (1938) or Raymond Aron’s *The Future of Secular Religions* (1944)³¹, and although political religions were in principle only part of the broader category of secular religions, they were sometimes used as synonyms.

Eric Voegelin’s famous *Political Religions* also used the term “political religion” and “inner-worldly religion” interchangeably, while expanding the historical scope of the former to include as ancient examples as that of Akhenaton’s Egypt. This, however, proved to be a multiply problematic venture. First of all, it is highly dubitable whether Akhenaton was such an exceptional figure as Voegelin’s interpretation claimed. If every religion

²⁷ S.J. Lenzner, “Civil Religion”, in J.D. Schultz - J.G. West Jr. - I. Maclean (eds.), *Encyclopedia of Religion in American Politics*, Oryx, Phoenix, AZ 1999, p. 53.

²⁸ L.E. Morel, “Lincoln’s Political Religion and Religious Politics: Or, What Lincoln Teaches Us about the Proper Connection between Religion and Politics”, in M.J. Rozell - G. Whitney (eds.), *Religion and the American Presidency*, Palgrave Macmillan, New York 2007, pp. 73-93 (73).

²⁹ N. Parrillo, quoted in Morel, *op. cit.*, p. 88 n. 2, emphasis mine.

³⁰ L. Settembrini, *Ricordanze della mia vita*, Laterza, Bari 1934, p. 84. Cf. E. Gentile, *Politics as Religion*. Princeton University Press, Princeton 2006, p. 2.

³¹ G.S. Ford, (ed.), *Dictatorship in the Modern World*, The University of Minnesota Press, Minneapolis 1935; F.A. Voigt, *Unto Caesar*, G.P. Putnam’s Sons, New York 1938; R. Aron, “L’avenir des religions séculières”, *La France Libre*, Vol. 8, pp. 210-217 and 269-277.

that does not share the Christian idea of separating temporal and spiritual powers counts as a political religion, then not only Akhenaton's cult will belong here but the cult of all Egyptian pharaohs. And not only that of the pharaohs, but all forms of divine rulership in the ancient Middle East, the idea of heavenly mandate in China, or the public cults (political theologies) of ancient Greece and Rome, not to mention the Islamic *din wa-dawlah*. From this angle, Voegelin's historical narrative that leads from Akhenaton's cult of the Sun God (through some neo-Platonic philosophies of hierarchy, Hobbes's *Leviathan*, and the cult of Louis XIV as the "Sun King") to 20th-century dictatorships seems highly artificial. What Voegelin in fact does is criticize all these conceptions of politics from a Christian viewpoint, while suggesting that there is a religious tradition broader than Christianity that does not serve political purposes, and from the perspective of which all instrumentalization of religion seems pathological. This is all the more strange since Voegelin himself acknowledges that the separation of politics and religion was a product of European Christendom:

When one speaks of religion, one thinks of the institution of the Church, and when one speaks of politics, one thinks of the state. These organizations confront one another as clear-cut, firm entities, and the spirit with which these two bodies are imbued is not one and the same. The state and secular spirit conquered their spheres of power in the fierce battle against the Holy Empire of the Middle Ages³².

From which it would follow that neither the separation of religion and politics nor the effort of political religions to overcome this separation can be meaningfully discussed beyond the borders of Christian civilization. Another problem of political religions is that they can hardly be categorically distinguished from religions like Christianity either.

³² E. Voegelin, "Political religions" (1938), in M. Henningsen (ed.), *The Collected Works of Eric Voegelin: Modernity without restraint*, Vol. 5, University of Missouri Press, Columbia, MO 2000, p. 27.

Although Voegelin insists that political religions are “inner-worldly” (that is, secular) religions³³, his argument is burdened by the same contradictions as any other analysis of secular religions. On the one hand, he maintains that political religions – in contrast to “other-worldly” or “spiritual” ones – make the “content of the world” their absolute, while on the other, he admits that the “objective will” of Fascism or the “spirit of the people” in Nazism have no empirical reality, they are only “ideas;” moreover, the latter even contains the word “spirit”³⁴. At a closer look, therefore, political religions are just as transcendent as all others that profess belief in supernatural agents, which is not changed at all by the fact that they profess the actual existence of these agents, for “real” religions do just the same.

The term “political religion” also appears in Raymond Aron’s 1939 review of Élie Halévy’s book *The Era of Tyrannies*. Discussing the debates that divide European countries in an “epoch of political religions” he says that these are not about “opportunity or interest, they stem from intentions that are deeply contradictory, and they rely on metaphysics or rather dogmas. It is in vain to ask for tolerance. People demand that their actions or their sacrifices be justified by an absolute value”³⁵. Regarding communism, however, he repeats the claim that it is only “a caricature of a religion of salvation”³⁶, and his only concrete example is Catholicism, which raises the suspicion that the vocabulary of “political religions” is again only applicable in the Christian context. Christopher Dawson’s 1939 article on *The Claims of Politics* likewise makes “messianic salvation” – and not any other religious trait – the criterion of political religions, which he himself associates with totalitarian regimes³⁷.

³³ *Ibi*, pp. 32-33.

³⁴ *Ibi*, pp. 65-66.

³⁵ R. Aron, “L’Ère des tyrannies d’Élie Halévy”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 46, 2(April 1939), pp. 283-307 (306).

³⁶ *Ibi*, pp. 304-305.

³⁷ C. Dawson, “The Claims of Politics”, *Scrutiny*, 8, 2(1939), pp. 136-41 (138).

It can therefore be concluded that the term “political religion” began its journey toward becoming a specific description of totalitarian ideologies in the 1930s – regardless of the fact that in principle any other ideological system could be called as such. One could, for instance, speak of the political religion of democracy, liberalism, or human rights, since each of these have already been compared to religions. In most cases, however, they are rather called “faiths,” “creeds,” or “secular religions”³⁸, while “political religion” – with some exceptions like Bock-Côté 2016³⁹ – remains a description of dictatorial ideologies. At first glance, this practice has mostly historical reasons, but since the end of the 1990s, more and more attempts have been made to analytically separate it from terms with a similar but not identical meaning like “secular religion” or “civil religion.”

4. *Political religion as an analytical concept*

“Political religion,” as is obvious from the above, is a remarkably vague term. In many cases, it is simply a rhetorical tool, an expression of irony or moral warning. But even when someone tries to establish a systematic analogy between the political and the religious, its criteria – because of the vagueness of the term “religion” itself and the diversity of religious traditions – remain contingent. Most frequently, only some superficial similarities to Christianity (or rather to Catholicism) are mentioned. It is not difficult to notice, of course, that political religions, despite all these similarities, are still not identical to Christianity or Catholicism; the only

³⁸ See P.J. Deneen, *Democratic Faith*, Princeton University Press, Princeton 2005; R. McLaughlin, *The Secular Creed: Engaging Five Contemporary Claims*, The Gospel Coalition, Austin 2021 and H. Féron, “Human rights and faith: a ‘world-wide secular religion?’”, *Ethics & Global Politics*, 7, 4(2014), pp. 181-200, DOI: 10.3402/egp.v7.26262, respectively.

³⁹ M. Bock-Côté, *Le Multiculturalisme comme religion politique*, Cerf, Paris 2016.

question is whether it is sufficient reason to exclude them from the category of religions altogether.

That is why it seems more auspicious to use some other term, as Emilio Gentile did in the title of his 1993 (in English, 1996) book that spoke not of a “political religion” but the “sacralization of politics” in the case of Italian Fascism. It raised the possibility that political and religious sacrality were not two basically different things, yet the content of the book returned to the more traditional vocabulary of political religions. Moreover, “political religion” often appeared as synonymous with “secular religion”⁴⁰, even though the latter is an even more problematic – or even senseless – term. The distinction that the book emphasized instead was that of political and civic/civil religion:

But what many thought was a civic religion for a united Italy of free citizens, such as had been heralded by the prophets of the Risorgimento, was from the very beginnings of Fascist power really a new religion, one that, by ambiguously mixing together the symbols of the nation and those of the party, professed the totalitarian vocation of a nascent political religion, one readying itself to use the altars of the nation to celebrate, in a new, integralist state, the cult of the lictor⁴¹.

“Political religion” is thus explicitly presented as a description of the ideology of dictatorships, in sharp contrast to the “civic religion” of the Risorgimento or the “civil religion” of democracies:

In a democratic society in a state of crisis, the function of guaranteeing a “prescriptive, central nucleus” may develop in a lay religion in a way that is totally different, as regards its consequences, according to whether this religion is based on the discrete and noncoercive forms of a civil religion of the sort typical to “open societies,” or whether it adopts the integrative form of a political religion, typical of “closed societies” such as Fascism⁴².

⁴⁰ Gentile, *The Sacralization of Politics in Fascist Italy*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1996, p. 3.

⁴¹ *Ibi*, p. 31.

⁴² *Ibi*, pp. 156-157.

What remains dubious is whether the civil religion of so-called democratic states is actually “civil” and not a state religion; or whether it completely lacks any element of official compulsion. It is even more dubious whether only political religions aim to define “the meaning of life and the purpose of being,” or they alone “reproduce the typical structure of traditional religions as articulated in faith, myth, ritual, and communion,” in order to bring about “a ‘metanoia’ in human nature, whence a ‘new man’ should emerge”⁴³. It is an appreciable endeavor to keep the accounts of democratic and dictatorial regimes as distinct as possible, but to reserve the concept of “political religion” solely to the latter is ultimately a contingent choice.

But whether it makes sense to distinguish civil and political religions or not, the concept of the latter may never have developed if it did not have some palpable advantage. As Hans Maier explains in an article first published in 1996, the discourse of political religions spread so dramatically in the 1920s and 1930s because it grasped best the never-before-seen features of new dictatorships, “the enlargement, intensification and dynamization of political power”⁴⁴. In this regard, it was similar to the concept of “totalitarianism.” What is less certain is that it was only an external, critical description, “a characterization coming from the outside, for neither Lenin nor Hitler nor Mussolini regarded their movements as ‘religions’”⁴⁵. Gentile’s book in fact cited many cases when Fascists called their own movement and ideology a “religion” or literally a “political religion”⁴⁶.

All this will not alter the fact that the term “political religion” became so closely associated with totalitarianism by 2000 that the two appeared together in the title of an academic journal, *Totalitarian Movement and Political Religions*, edited by Michael Burleigh and Robert Mallet. The

⁴³ *Ibi*, p. 158.

⁴⁴ H. Maier, “Concepts for the comparison of dictatorships: ‘Totalitarianism’ and ‘political religions’”, in Hans Maier (ed.), *Totalitarianism and Political Religions*, Vol. 1, Routledge, London-New York, 2004, pp. 188-203.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Gentile, *The Sacralization of politics*, cit., pp. 59, 69, 74, 96, 139.

journal did not live long in this form (its name changed to *Politics, Religion, and Ideology* in 2011), showing that the term “political religion” remained restrictive and controversial. The terminological ambivalence was explicitly acknowledged by Emilio Gentile in his 2001 book, the Italian title of which mentioned the “religions of politics,” while the title of the 2006 English translation used “politics as religion,” and the main text combined the vocabulary of “political religions,” “secular religions,” and the “sacralization of politics.” At the same time, well-selected motifs from Huizinga to Burckhardt emphasized the impossibility of reaching any high degree of conceptual clarity in such a complicated historical issue.

The first sentence of the first chapter nevertheless attempted something like a categorization saying that political (and civil) religions belonged to the “more general phenomenon” of secular religion⁴⁷. The difference between secular and religious religions remained obscure, however. If it is true that the definition of religion does not necessarily suppose “the existence of a supernatural divinity”⁴⁸, then political religions – some of which, moreover, do possess such a divinity – can without any qualification be called religions. Since the text explicitly acknowledges that a “religion of politics is created every time a political entity such as a nation, state, race, class, party, or movement is transformed into a sacred entity, which means it becomes *transcendent*”⁴⁹, it is difficult to avoid the conclusion that “the religion of politics” or “political religion” (used interchangeably) refer to full-fledged religions in the traditional sense of the word. The more detailed definition, however, returns to the language of secular religions when it speaks about a political movement or regime that:

⁴⁷ Gentile, *Politics as Religion*, Princeton University Press, Princeton 2006, p. 1.

⁴⁸ *Ibi*, p. 3.

⁴⁹ *Ibi*, p. xiv, emphasis mine.

- Consecrates the primacy of a *secular collective entity* by placing it at the center of a set of beliefs and myths that define the meaning and the ultimate purpose of the social existence and prescribe the principles for discriminating between good and evil;
- Formalizes this concept in an ethical and social *code of commandments* that binds the individual to the sacralized entity and imposes loyalty, devotion, and even willingness to lay down one's life;
- Considers its followers to be *community of the elect* and interprets its political action as a *messianic function* to fulfill a mission of benefit to all humanity;
- Creates a *political liturgy* for the adoration of the sacralized collective entity through the cult of the person who embodies it, and through the mythical and symbolic representation of its *sacred history*—a regular ritual evocation of events and deeds performed over a period of time by the community of the elect⁵⁰.

As for the first criterion, we have already seen in the case of Voegelin how difficult it was to conceive collective entities as truly secular, and this is also what Gentile admitted when he called the nation or the race “transcendent” ideas. The other three criteria are not even valid for every so-called “real” religion. Everyone knows that there are philosophically individualistic religions; that fanaticism, self-sacrifice, or messianism are only characteristic of certain traditions; and that the “cult of the person” is not something that is a specifically – or even primarily – religious. It is difficult not to suspect that there is a reverse strategy at work here: the features of religions are deduced from the features of totalitarian dictatorships, whereby the word “religion” becomes to mean just about everything that is offensive in the former.

⁵⁰ *Ibi*, pp. 138-139.

This totalitarian concept of political religion, however, will not ultimately become identical to the “religion of politics,” because “Religions of politics cannot be associated with a single type of movement or political regime. They can sacralize democracies, autocracies, equality, inequality, nation, or humanity”⁵¹. Here, the concept of civil religion reemerges, although – somewhat confusingly – not as the sacralization of democracies or humanity, but as a supra-ideological and supra-denominational, but at the same time theistic, liberal creed of a political community⁵². One is not accidentally reminded of the American civil religion here, but why this religion is not “political” is difficult to explain.

In a 2005 essay, Gentile makes a renewed attempt to fix the use of “political religion” and distinguish it from similar terms like “civil religion, secular religion, public religion, politicised religion, religious politics and so on”⁵³. He rightly criticizes those authors (from Ernest Koenker to Jean-Pierre Sironneau) who somewhat haphazardly talked of “political,” “secular,” “civil,” and other religions during the second half of the 20th century, but the argument that “political religion” would best describe totalitarian ideologies and movements is ultimately historical. It is certainly true that although the word had existed as early as the French Revolution, it gained real significance only in the 20th century, with the rise of modern dictatorships, which does not mean, however, that this later use was also theoretically better founded. “Actually, the first scholars who used this concept were religious people with a deep knowledge of what religion is” as Gentile argues⁵⁴, but it is dubious whether anyone could have any such knowledge, regarding that almost a hundred years later, we still do not possess any generally accepted definition of religion.

⁵¹ *Ibi*, p. 139.

⁵² *Ibi*, p. 140.

⁵³ Gentile, “Political religion: a concept and its critics – a critical survey”, in *Totalitarian Movements and Political Religions*, 6, 1(2005), 19-32 (19), DOI: 10.1080/14690760500099770.

⁵⁴ *Ibi*, p. 26.

What seems more likely is that because the mentioned authors were either Christian theologians or critics of the Christian tradition, they mistook Christianity for religion. The similarity of totalitarian regimes is not to “religion” in general but to some forms of Christianity; but since they are also different in many respects, it creates the illusion that the former are “incomplete,” “flawed,” or “deformed” religions. This, however, supposes that there are also “true” religions, and Gentile himself acknowledges that this is a highly problematic supposition:

It is obvious that the answer to the question of whether political religion and civil religion could be considered “true religions” depends on the definition of what a “true” religion actually is. Not even the definition of “true” religion enjoys an extensive consensus among scholars. In my essay about the religions of politics I tried to demonstrate how the concept of political religion is consistent with the main interpretations of a religious phenomenon, except for those which identify “true” religion exclusively with revealed religions and traditional religions⁵⁵.

The demarcation of political and civil religion is also ambiguous, since Gentile himself accepts that the two have largely similar criteria: “Both civil religion and political religion consecrate ‘*a collective entity*’, formalise a ‘*code of commandments*’, consider their members a ‘*community of the elect*’ with a ‘*messianic role*’, and institute a ‘*political liturgy*’ which represents a ‘*sacred history*’”⁵⁶. It is again suggested that civil religion is “better,” for it does not represent the concrete ideology of a political movement; against which, however, one might argue that even if all parties share an ideology, it nevertheless remains an ideology. It is also suggested that civil religion stands above all religious confessions, but it is difficult to see why this does *not* mean the subjection of the giv-

⁵⁵ *Ibi*, pp. 27-28.

⁵⁶ *Ibi*, p. 30.

en confessions to a higher one. The spontaneous nature of consent also sounds somewhat naïve, since if this were the case, perhaps no form of indoctrination or liturgy would be needed.

After all, the only difference that remains is the less physically violent nature of civil religion. But even this is not a stable criterion: “The difference between civil religion and political religion can appear total if we compare the US with Nazi Germany or Fascist Italy. But even civil religion can, in certain circumstances, become transformed into a political religion, thereby becoming integralist and intolerant, as happened during the French Revolution”⁵⁷. The threat of intolerance is also felt by authors like Stanley G. Payne who therefore names other possible candidates like “multiculturally diverse political correctness” for the role of political religions yet remains ambivalent whether “soft coercion” or “cultural hegemony” is enough to define “a full PR”⁵⁸. In any case, the insistence on calling only some of these examples “political religions” seems more conventional than logically necessary. Payne himself adds that although “the concept of PR has proven useful,” it is “not as an absolute definition of a *ding an sich* but simply as a heuristic device for the analysis of strong ideology and its cultic practices”⁵⁹. Others nevertheless keep trying to create a precise definition, with various success. As David D. Roberts remarks:

Although Gentile and most proponents take care with definition and distinction, “political religion” is used in varied ways, a fact that especially complicates assessment. Michael Reißmann notes that some focus on single “religious” elements and others treat “political religion” as an ensemble (...) In some cases the quest for political religion yields merely a catalogue of parallels or resemblances⁶⁰.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ S.G. Payne, “On the Heuristic Value of the Concept of Political Religion and Its Application”, in R. Griffin - R. Mallett, J. Tortorice (eds.), *The Sacred in Twentieth-Century Politics*, Palgrave Macmillan, London 2008, pp. 21-35 (32-33).

⁵⁹ *Ibi*, p. 33.

⁶⁰ D.D. Roberts, “‘Political Religion’ and the Totalitarian Departures of Inter-war Europe: On the Uses and Disadvantages of an Analytical Category”, *Contemporary European History*, 18, 4(2009), pp. 381-414 (383).

There is also no agreement on whether we are “talking about religion in general or some – surely deeply heretical – issuance from Christianity in particular?” As Roberts adds, German scholars – and some others like the Swiss Philippe Burrin – are especially prone to accept the latter view, emphasizing that “the actual historical breeding ground of the phenomenon in question was Christianity”⁶¹. Any comparison with the more overarching category of “religion” would make not only the category of “political religion” malleable, but also that of religion itself. As Roberts – like many others before him – asserts:

A belief system need not be based on some divine revelation or a transcendent God to count as a religion; any such limitation would seemingly limit its applicability to our three regimes. Gentile is explicit that political religion, linking the meaning of human existence to some earthly entity, entails a relationship with the sacred, but not the divine⁶².

Which is not precise, however, since (as we have seen) Gentile himself spoke of “transcendent” realities. The “sacred” is indeed not the same as “divine,” but let us add, that the divine itself is not necessarily transcendent (see the divinities of all religions except theistic ones). So much is certainly true, however, that even “even Gentile’s usage is ultimately negative; among other things, political religion proved to be bound up with crippled, superficial modes of participation, leading to mere spectatorship”⁶³.

As A. James Gregor remarked in 2012, “Unhappily, over time, and most emphatically over the past two centuries, the sacralization of politics in modern settings has taken on ominous features.” He also uses the “sacralization of politics” as synonymous with “political religion” and “secular religion,” including all the pejorative connotations suggested by

⁶¹ *Ibi*, p. 387.

⁶² *Ibi*, p. 383.

⁶³ *Ibi*, p. 389.

their application to 20th-century dictatorships:

Political religions are understood to be phenomena essentially peculiar, though not exclusive, to the twentieth century. Though secular in character, such “religions” are understood to share some properties of generic religion—properties conceived negative in import—fanaticism, intolerance, and irrationality⁶⁴.

In other words, if the conceptual vagueness of the word “religion,” the different uses of the word “political religion,” or the demarcation problems of “political” and “civil” religion had not been sufficient to discredit the concept, now its unscientific, more normative than descriptive character raises further doubts. As Gearóid Barry asked in 2015: “Is political religion just the preserve of those we deem ‘unreasonable’, or is it a more protean force?”⁶⁵. Referring by this to the fact that the extension of the concept from “classical” totalitarianism to present-day phenomena like terrorism makes the concept not a bit more scientific if it only expresses moral indignation. Moral judgments, however, are difficult to avoid, and Barry himself cannot resist the temptation to separate “bad” and “good” (or at least less bad) political ideologies and to preserve the term “political religion” for the former. The reference to Gentile is imprecise, however, for Gentile distinguished between political and civil religion, not political and secular:

Emilio Gentile’s distinction between *political religion* and *secular religion* is more than just linguistic. Secular religions, while implying ideological commitment, allow a space for the individual that political religion obliterates⁶⁶.

⁶⁴ A.J. Gregor, *Totalitarianism and Political Religion: An Intellectual History*, Stanford University Press, Stanford, CA 2012, p. 3.

⁶⁵ G. Barry, “Political Religion: A User’s Guide”, *Contemporary European History*, 24, 4(2015), pp. 623–638 (628).

⁶⁶ *Ibi*, p. 628.

Although Barry admits that “this remains a slippery distinction,” he ultimately cannot deny his sympathy of the “world-changing ‘secular religions’” (in this case, Mazzini’s republican cult of the nation) that “carried great dangers of amoral sacred egotism, to be sure, but they should not therefore be reduced to a type of Romantic idolatry. Political movements to overturn inequality and empire are not synonymous with the hubris and bigotry that feature in political religions”⁶⁷.

This, however, sounds more like a political confession than an objective analysis, which shows exactly that the discourse of “political religions” still cannot abandon the normative framework that has been decisive from its birth to the present day.

5. Conclusion

In sum, the original use of the term “political religion” did not suggest anything that looked secular but was in fact religious. It rather meant something like the more ancient concept of civil or political *theology*, compared to which only the vocabulary changed, most likely because of the early modern semantic shift and the more widespread use of the word “religion”⁶⁸.

This meaning of “political religion” expressed the public character of religion: the fact that contrary to contemporary tendencies of privatization, belief and ritual still had significance for the community and its political government. Besides its descriptive value, the term also had a normative, even polemical overtone: some authors saw public religion as more

⁶⁷ *Ibi*, p. 630.

⁶⁸ About the changing use of “religion” in modernity, see: J.Z. Smith, “Religion, Religions, Religious”, in M.C. Taylor (ed.), *Critical Terms for Religious Studies*, The University of Chicago Press, Chicago 1998, pp. 269-284; W.T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, Oxford University Press, Oxford 2009; B. Nongbri, *Before Religion: A History of a Modern Concept*, Yale University Press, New Haven 2013.

perfect than individual religiosity, while others viewed it as a deformation of the latter.

It was only during the 18th and 19th century that “political religion” began to mean “a virtually secular but in fact religious ideology,” which could involve a negative judgment but was also occasionally used as a self-reference. The great change of the 20th century was that the negative sense of the term became dominant in the description of new, totalitarian dictatorships, while the magnitude of the challenge also made it impossible to turn it into an objective, purely analytical concept. More recently, feminist criticism also pointed out that the seemingly abstract conceptualizations of political religions have never been truly innocent: treating the latter as irrational, atavistic forms of mass manipulation may itself betray a gendered underestimation of the “masses” and their feminine instincts⁶⁹, while the modern Western concept of religion that takes the public/private binary as a given is itself an inherently gendered and – in its relation to other traditions – gendering one⁷⁰.

The meaning of the concept would never become sufficiently fixed, either. Even today, it may refer to borrowing certain elements from a so-called religion; a genuine and consistent analogy with the same; or the antithesis of a (true) religion, a sort of anti-religion. Since a consensual definition of political religion is still to be achieved, its use may have greater significance for religious studies than for political science, shedding some light on the problematic nature of the word “religion” in the first place.

⁶⁹ K. Passmore, “The Gendered Genealogy of Political Religions Theory”, *Gender and History*, 20, 3(2008), pp. 644-668.

⁷⁰ R.M. Khan, “Speaking ‘religion’ through a gender code: The discursive power and gendered-racial implications of the religious label”, *Critical Research on Religion*, 10, 2(2022), pp. 153-169.

A “REFORMED FÜHRERPRINZIP”?

On Schmitt’s criticism of Barth in the preface to the second edition of *Political Theology*

TOMMASO MANZON

Abstract. The similarities existing between Carl Schmitt’s thought and that of Karl Barth have been noticed by a growing number of scholars. Nonetheless, there is still much that can be uncovered by comparing their ideas. The specific aim of this paper is to compare their Theologico-political projects. The starting point of my analysis will be Schmitt’s polemics with Barth and his fellows, undertaken in the preface to the second edition of *Political Theology*. Later in my exposition I will discuss the connections between this text and Barth’s manifesto *Theological Existence Today!*

Keywords. *Political theology; Carl Schmitt; Karl Barth; Political obedience*

1. Introduction

In his *The Political Theology of Paul*, Jacob Taubes styles Carl Schmitt and Karl Barth as “the Zealots of the Absolute and of Decision”¹. In this respect, he held that Barth was proposing nothing else but the “theological variant” of the same problematics raised by Schmitt². Indeed, the similarity between these two thinkers has been noticed by a growing

¹ J. Taubes, *The Political Theology of Paul* (1987), trans. by D. Hollander, Stanford University Press, Stanford 2003, p. 62.

² *Ibi*, pp. 62ff.

number of scholars³. Nonetheless, there is still much that can be uncovered by comparing their ideas. In the light of this, the specific aim of this paper is that of comparing their theologico-political projects. In particular, this will be done taking as a starting point Schmitt’s polemics with Barth and his fellows that was perpetrated through the preface to the second edition of *Political Theology* (1934)⁴. Further down the course of my exposition I will discuss the connections between this text and Barth’s manifesto *Theological Existence Today!* This was published by the latter in response to the *Deutsche Christen*’s takeover of the Evangelical Church in 1933 and their subsequent attempt at Nazifying its structures. Moreover, the same pamphlet signaled the rise of an organized opposition to the *Deutsche Christen*’s power with Barth as its theological figurehead⁵.

I will argue that Schmitt’s polemics with those Protestant theologians who opposed Nazification was one of a politico-theological nature. Accordingly, I will endeavor to show the kind of political theology promoted by *Theological Existence Today!* in order to show the features

³ Cf. F.W. Graf, *Die Freiheit der Entsprechung zu Gott. Bemerkungen zum theozentrischen Ansatz der Anthropologie Karl Barths*, in: T. Rendtorff (hrsg.), *Die Realisierung der Freiheit. Beiträge zur Kritik der Theologie Karl Barths*, Gerd Mohn, Gütersloh 1975; F.W. Graf, “Der Götze wackelt? Erste Überlegungen zu Karl Barths Liberalismuskritik”, *Evangelische Theologie* 46 (1986), pp. 422-41; M. Eichorn, *Es wird regiert!: der Staat im Denken Karl Barths und Carl Schmitts in den Jahren 1919 bis 1938*, Duncker & Humblot, Berlin 1994; D. Singh, “A Tale of Two Sovereignties: Karl Barth and Carl Schmitt in Dialogue”, in: M. Höfner (ed.), *Theo-Politics? Conversing with Barth in Western and Asian Contexts*, Fortress Press, Lanham 2021, pp. 147-67.

⁴ Schmitt’s seminal work appears mostly unchanged in its second edition, however, it proved to be more controversial and caused a wider debate than the first one. Apart from the issues that I shall discuss over the course of this paper, it should be remembered that this was the occasion for the publication of Erik Peterson’s *Der Monotheismus als politisches Problem*; cf. M. Nicoletti, *Trascendenza e Potere: La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia 1990, p. 408; concerning Peterson essay, see L. Pellarin, “Erik Peterson e la *σπάσις*. Una legittimazione sovversiva della teologia politica”, *Humanitas* 76(2021), pp. 445-77.

⁵ For a summary of the theological intentions and church-political aims of the pro-Nazi “Faith Movement of German Christians”, or “Deutsche Christen”, as well as of their takeover of the Evangelical church during the ecclesial elections of 1933, cf. N. Slenzcka, “Das ‘Ende der Neuzeit’ als volksmissionarische Chance? Bemerkungen zum volksmissionarischen Anliegen der Glaubensbewegung, “Deutsche Christen” in der Hannoverschen Landeskirchen in den Jahren 1933/34”, *Kirchliche Zeitgeschichte* 11(1998), pp. 255-317.

of the intellectual project adversed by Schmitt. In particular, I will focus on Barth's rendering of the concept of *Führerprinzip*, that is, the juridical and political principle according to which absolute obedience was due to an absolute ruler - a principle that in the same period was one of Schmitt's objects of interest⁶. I will also underline the connections between *Theological Existence Today!* and some relevant passages from Barth's earlier *The Epistle to the Romans*, all the while discussing how his theologico-political stance differed from Schmitt's at the time of the second edition of *Political Theology*.

I shall now conclude this introduction with a brief summary of Schmitt's definition of political theology. While this is widely known, it is worth quoting, insofar as it shall serve as a premise to the rest of my argument⁷. As Miguel Vatter puts it, "Schmitt intended the term [political theology] to refer to the structural identity of the concepts employed by the sciences of theology and jurisprudence in medieval thought"⁸. On the ground of this structural identity, Schmitt famously felt warranted to argue that "all significant concepts of the modern theory of the state are secularized theological concepts not only because of their historical development [...] but also because of their systematic structure"⁹. Accordingly, Vatter claims that "the study of these analogies [between modern doctrines of the state theory and theology] is the subject matter

⁶ This has been defined as the "only ideological orthodoxy" and one of the few ideas commonly held across different fascist movements in the interwar period; B.F. Pauley, "Fascism and the *Führerprinzip*: The Austrian Example", *Central European History* 12(1979), pp. 272-96 (272-3).

⁷ Schmitt claimed to have been the first to introduce "the phrase 'political theology' to literature"; this ought to be taken in a restricted sense: the concept of *theologia civilis* has a very long history that stretches back to Roman times. Cf. C. Schmitt, *Political Theology II: The Myth of the Closure of Any Political Theology* (1970), trans. by M. Hoelzl - G. Ward, Polity Press, Cambridge 2008, p. 35. Concerning the history of the concept, see S. Ferlito, "Gloria e miseria della teologia politica", *Stato e chiesa* 16(2020) (<https://doi.org/10.13130/1971-8543/14273>); M. Nicoletti, *Trascendenza e Potere*, pp. 178ff; M. Vatter, *Divine Democracy: Political Theology after Carl Schmitt*, Oxford University Press, Oxford 2021, p. 1ff.

⁸ M. Vatter, "The Political Theology of Carl Schmitt", in: J. Meierhenrich - O. Simons (eds.), *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 245-68 (245).

⁹ C. Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concepts of Sovereignty* (1922, 1934), ed. by G. Schwab, MIT Press, Cambridge 1988, p. 36.

of political theology understood as a way to do the sociology of concepts”¹⁰. Therefore, it could be said that the aim of political theology is that of explaining how these two structures of concepts and norms, that is, those of theology and politics, reflect and explain one another¹¹.

According to Vatter, alongside this “scientific” meaning of political theology¹², the fourth chapter of *Political Theology* seems to deploy a polemical understanding of this concept. Here, Schmitt discusses the relationship between revolutionary politics and Roman Catholic political thought. Before the danger of social dissolution raised by anarchism and other similar movements, Schmitt found in XIX century Catholic political philosophy a political theology that was aimed at preventing such an outcome¹³. He found this posture exemplified by the words of John Henry Newman, according to whom “no medium exists [...] between catholicity and atheism”¹⁴. To prevent atheism from scoring a victory, theological catholicity was to be politically mirrored by the sovereign’s quasi-dictatorial capacity for political decision that stood as the only possible bulwark against the forces threatening to undermine society. Not only Schmitt contrasts this stance with anarchism but also with the “everlasting conversation” of liberalism¹⁵. Therefore, in this respect Schmitt seems to deploy a political theology (in a polemical sense), in the sense that he is discussing a certain way of understanding, modern doctrines of the state as illuminated by Roman Catholic theology. This is opposed

¹⁰ M. Vatter, “The Political Theology of Carl Schmitt”, p. 245.

¹¹ W.D. Hall, “Political Meditations in Confessional Keys: The Political theologies of Carl Schmitt, Walter Benjamin, and Dietrich Bonhoeffer”, in: L.B. Hale - W.D. Hall (eds.), *Dietrich Bonhoeffer, Theology, and Political Resistance*, Lexington Books, London 2020, pp. 49-66 (53-4).

¹² M. Vatter, *Divine Democracy*, cit., p. 21; cf. n. 4.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ C. Schmitt, *Political Theology*, p. 53.

¹⁵ “Catholic political philosophers such as de Maistre, Bonald, and Donoso Cortés [...] would have considered everlasting conversation a product of a gruesomely comic fantasy, for what characterized their counterrevolutionary political philosophy was the recognition that their times needed a decision. And with an energy that rose to an extreme between the two revolutions of 1789 and 1848, they thrust the notion of the decision to the center of their thinking”, *ibidem*.

to a revolutionary and specifically anarchist political (a)theology, whereby atheism and social dissolution is spread. It should be noticed how a year later, in his essay *Roman Catholicism and Political Form*, Schmitt would further elaborate on this point that the Roman Catholic Church is provided with “a will to decision [that] culminates in the doctrine of papal infallibility”¹⁶.

Finally, it is important to underline that key to the study of political theology is the question of political representation¹⁷. In fact, both the polemical and the scientific meaning of this syntagm seem to arise from Schmitt’s study of the problems raised by this topic¹⁸. According to him, the exercise of political representation is an indispensable element for the existence of any political order¹⁹. Therefore, regarding this subject the task of political theology is that of explaining how “an abstract complex of norms (jurisprudence) connects to a concrete complex of power (sociology)”²⁰. If this connection fails or does not take place because political representation is absent or malfunctioning, the law is condemned to remain a “ghostly abstraction”²¹, and the political order is bound to dissolve. According to Schmitt, this means that, against the liberal pretense of grounding power in the abstract rule of law and against the anarchist claim concerning the needlessness of law, political order and unity is always and only possible through a Christological conception of representation²². In other words, just like the sovereign Christian God establishes an ordered creation by *fiat ex nihilo* and subsequently devotes himself to the administration of his estate – foremostly in and through his incarna-

¹⁶ C. Schmitt, *Roman Catholicism and Political Form* (1923, 1925), ed. by G. L. Ulmen, Greenwood Press, London 1996, p. 8.

¹⁷ M. Vatter, “The Political Theology of Carl Schmitt”, p. 248.

¹⁸ Id., *Divine Democracy*, p. 23.

¹⁹ Id., “The Political Theology of Carl Schmitt”, p. 249.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

²² M. Vatter, *Divine Democracy*, p. 23.

tion as Jesus of Nazareth – in the same way the state needs to be established and cohere in a real legal personality²³ (equally, the Church needs to be established and cohere in the real legal personality of the Pope²⁴). The latter will have the authority and the power to uphold and operate the system of legal norms that underpins social life²⁵. Accordingly, we see how the scientific and polemical meanings of political theology come together in the issue of political representation: on the one hand, the latter is discussed from a sociological, juristic and genealogical point of view as the product of the secularization of Christology within the context of European law and politics; on the other hand, Schmitt polemically argues that only a Christ-like political sovereign can hold back the rising tide of anarchism by wielding against it the power of the state²⁶.

If the actual historical establishment of a concrete system of norms can only be actuated by the will of an actual historical political personality²⁷, then the very important question arises of who is actually going to fulfill this role in a particular historical and political situation. As I shall argue, the identity and procedure through which this personality is to be identified is precisely one of the points around which revolves the disagreement between Barth’s and Schmitt’s political theologies.

²³ “To represent in an eminent sense can only be done by a person, that is, not simply a “deputy” but an authoritative person or an idea which, if represented, also becomes personified”, C. Schmitt, *Roman Catholicism and Political Form*, p. 21.

²⁴ Cf. G. L. Ulmen, “Introduction”, in: *ibi*, pp. vii-xxxvii (xvi-xvii, xl-xli).

²⁵ As it is widely known, this stance sprung out on Schmitt’s part as part of a polemic led against Hans Kelsen. Federico Lijoi has concisely summed up the dialectic between the two German-speaking jurists: cf. Federico Lijoi, “Si può difendere la democrazia con la dittatura? Hans Kelsen e Carl Schmitt sul custode della costituzione”, in: W. Benjamin - H. Kelsen - K. Löwith - L. Strauss - J. Taubes, *Critica della teologia politica: Voci ebraiche su Carl Schmitt*, eds. G. Fazio e F. Lijoi, Quodlibet, Macerata 2019, pp. 101-124.

²⁶ Vatter argues that Schmitt’s concept of political theology changes in the later *Political Theology II*; since this work falls outside the scope of this paper, I will not discuss this claim; cf. M. Vatter, *Divine Democracy*, p. 23.

²⁷ Cf. M. Maraviglia, *La penultima guerra: Il “katéchon” nella dottrina dell’ordine politico di Carl Schmitt*, LED Edizioni Universitarie, Milano 2006, p. 48.

2. *The preface to the '34 edition of Political Theology*

In the opening salvo of the preface to the second edition of *Political Theology* Schmitt claims that he now distinguishes “not two but three types of legal thinking” and that “in addition to the normativist and the decisionist types” he now takes into consideration institutional legal thinking²⁸. The difference between these three forms of juridic thought is spelled out as follows:

Whereas the pure normativist thinks in terms of impersonal rules, and the decisionist implements the good law of the correctly recognized political situation by means of a personal decision, institutional legal thinking unfolds in institutions and organizations that transcend the personal sphere. [...] The three spheres and elements of the political unity – state, movement, people – thus may be joined to the three juristic types of thinking in their healthy as well as in their distorted forms²⁹.

These words must be contextualized within the changes that Schmitt’s thought was undergoing around the time of his adherence to Nazism. Specifically, during that period he was busy de-emphasizing – without ever totally discounting – the centrality of decisionism in his thought; this was done in favor of a relatively lessened view of the modern state alongside an increased emphasis on “concrete orders”³⁰. In this regard, it is noteworthy that the reference to the three spheres of political unity echoes the subtitle of a work published by Schmitt in the previous year, *State, Movement, People: The Triadic Structure of the Political Unity*. Notoriously, this was Schmitt’s first treatise concerned with the rise of the Nazi dictatorship; within it, he sought to analyze the emerging

²⁸ C. Schmitt, *Political Theology*, p. 2.

²⁹ *Ibi*, p. 3.

³⁰ J.F. Kervégan, *Che fare di Carl Schmitt?* (2011), Bari, Laterza 2016, pp. 14ff; S. Pietropaoli, *Schmitt*, Carocci, Roma 2012, pp. 109ff.

order in terms of its constitutional realities, while also making a case in favor of a one-party state³¹.

Schmitt’s comments concerning the various forms of legal thinking are interspersed with his views on contemporary trends within Protestant theology. Right before the passage previously quoted, Schmitt drops a reference to one of his recent works – *The Age of Neutralization and Depoliticization* – a text concerned with the “the major problem concerning the individual stages of the process of secularization from the theological stage by way of the metaphysical to the ethical and economic stages”³². Discussing this point, Schmitt signals his affinity with some Protestant theologians such as Heinrich Forsthoff and Friedrich Gogarten, who “have shown that without a concept of secularization we cannot understand our history of the last centuries”³³. At the same time, Schmitt registers how within Protestant theology exists “a different, supposedly unpolitical doctrine, conceiving of God as the ‘wholly other’, just as in political liberalism the state and politics are conceived of as the ‘wholly other’”³⁴. This latter theological trend is subsequently chastised by Schmitt with the following words:

we have come to recognize that the political is the total, and as a result we know that any decision about whether something is unpolitical is always a political decision, irrespective of who decides and what reasons are advanced. This also holds for the question whether a particular theology is a political or an unpolitical theology³⁵.

³¹ Cf. G. Schwab, *The Challenge of the Exception: An Introduction to the Political Ideas of Carl Schmitt between 1921 and 1936*, ABC-Clío, Santa Barbara 1989, pp. 108-113.

³² C. Schmitt, *Political Theology*, p. 2.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*.

Schmitt's words in this passage are characteristically dense and allusive; thus, in order to understand the breadth and depth of his statements with reference to the topic at stake, it is important to unpack and locate some of Schmitt's explicit and implicit references.

As regards Gogarten and Forsthoff, it is significant to underline how they both had joined the *Deutsche Christen* (German Christians) in 1933³⁶. To be fair, Gogarten had quit the movement soon after and before the publication of the second edition of *Political Theology*, the members of this movement believed that Germany was on the verge of experiencing a spiritual and national revival thanks to the surge of Nazi power. Therefore, theologians affiliated with the German Christians were prone to compare Hitler with Luther, and the significance of the writing of the *Mein Kampf* with the translation of the Bible in German. In their eyes, both men were *Führers* entrusted by God with the mission of leading the German people³⁷. The whole *ethos* of the German Christians was finally condensed in the motto "ein Volk, ein Staat, eine Kirche" (one people, one state, one church)³⁸. Accordingly, they sought to extend Hitler's efforts to Nazify German society to the Protestant church³⁹. After winning the ecclesial elections of 1933 and gaining a political majority in the governing structures of the Protestant regional churches, the German Christians operated a merging of the latter into a single national body. This new entity was gathered under the leadership

³⁶ M. Nicoletti, *Trascendenza e Potere*, p. 414. Actually, Gogarten quit the German Christians quite quickly and a few months before the publication of the 2nd edition of *Political Theology* (*ibi*, p. 414 n. 70). He and Forsthoff were far from being the only Protestant theologians to manifest pro-Nazi sympathies; perhaps, the most noteworthy case was that of Immanuel Hirsch: cf. R.P. Ericksen, "The Göttingen University Theological Faculty: A Test Case in Gleichschaltung and Denazification", *Central European History* 17(1984), pp. 355-83 (pp. 355ff).

³⁷ M. Hüttenhoff, "Ein Lehrer der christlichen Kirche: Karl Barths Kritik am Lutherbild der Deutschen Christen", *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 103(2006), pp. 492-514 (p. 494).

³⁸ M. Nicoletti, *Trascendenza e Potere*, cit., p. 414.

³⁹ Cf. K.D. Bracher, "Stages of Totalitarian 'Integration' (Gleichschaltung): The Consolidation of National Socialist Rule in 1933 and 1934", in: H. Holborn (ed.), *Republic to Reich The Making of the Nazi Revolution, Ten Essays*, Pantheon Books, New York 1972, pp. 109-28.

of a *Reichsbischof* (Reich’s bishop) who responded directly to Hitler. In the light of this situation, it is unsurprising that Schmitt’s remarks in favor of Gogarten and Forsthoff were received as a way to express support for like-minded intellectuals belonging to the Protestant field, as well as a blessing bestowed on the newly-born regime⁴⁰.

The events of 1933, together with the call elevated by the German Christians to exclude Jews from ecclesial posts and to drop the Old Testament from the Biblical canon, caused a countermovement within the Protestant church that was spearheaded by the likes of Martin Niemöller, Dietrich Bonhoeffer and Karl Barth⁴¹. These figures seem to be the ones lying behind Schmitt’s allusion towards a second, inimical, line of Protestant thought, which in his understanding coalesced around the conception of God as wholly other. This can be deduced by the fact that, famously, such a depiction of the divine is a landmark of Barthian theology⁴², which was asserted from the very beginning of his influential *The Epistle to the Romans*⁴³. In this sense, the target of this reference is clear⁴⁴. However, Schmitt avoids the direct mention of Barth’s name. Instead, he refers to an entire range of doctrinal positions, broadly characterized by his ideas. In other words, Schmitt chooses to aim his guns against the whole set of characters that grouped together in order to contrast the German Christians – a group of which Barth was undoubtedly the main thinker⁴⁵.

⁴⁰ M. Nicoletti, *Trascendenza e Potere*, pp. 415.

⁴¹ Cf. R.P. Ericksen, *The Göttingen University Theological Faculty*, pp. 358-60.

⁴² D.J. Cremer, “Protestant Theology in Early Weimar Germany: Barth, Tillich and Bultmann”, *Journal of the History of Ideas* 2(1995), pp. 289-307 (294-5).

⁴³ “Paul is Authorized to deliver – the Gospel of God [...] Yes, precisely – of God! The Gospel is not a religious message to inform mankind of their divinity or to tell them how they may become divine. The Gospel proclaims a God utterly distinct from men”, K. Barth, *The Epistle to the Romans* (1919, 1921), trans. by E.C. Hoskyns, Oxford University Press, Oxford 1968, p. 28

⁴⁴ Cf. M. Nicoletti, *Trascendenza e Potere*, cit., pp. 413-4.

⁴⁵ Among Barth’s fellows, it is important to mention the figure of pastor Martin Niemöller. The latter, in spite of his ambivalent relationship towards Nazism and his early support for Hitler was the main organizer of the resistance against the new leadership of the church. Crucially, his center of operation was his church in Dalhem, an affluent suburb in Berlin; incidentally, this was the same city where Schmitt relocated in 1933. Cf. R.P. Ericksen, “Resistance or Complicity? Balancing assessments of German churches under Nazism”, *Kirchliche Zeitgeschichte* 28(2015), pp. 246-61 (260); cf. J.S. Conway, “The Political Theology of Martin

Schmitt depicts the doctrine of God as “wholly other” as an attempt to develop an unpolitical theology, that is, one that would spare his proponents from having to take a political decision concerning the current situation⁴⁶. As it has been previously mentioned, Schmitt counters this position with the statement that “the political is the total”. From this postulate it follows that “whether something is *unpolitical* is always a *political* decision”⁴⁷, insofar as even deciding that something is unpolitical can only be done from within the field of the political. This argument forms an implicit reference to one of Schmitt’s own essay, *The Concept of the Political* (1925), where he famously claimed that “the specific political distinction to which political actions and motives can be reduced is that between friend and enemy”⁴⁸. For Schmitt, the distinction between enemy and friend is therefore more fundamental than the state, and indeed of politics. In other words, the political is an original and inescapable dimension of human existence: it needs to be described in terms of its native categories and qualifies human existence as a being-together that is both a state of friendship towards some and a state of enmity towards others; all concrete political associations and arrangements are a product of this primeval distinction⁴⁹.

Thus, we can see how Schmitt is charging the Protestant dissidents of foolishly attempting to place themselves outside the political – and in a way, outside the fundamental structures of the human condition: to argue that God is wholly other and above politics necessarily calls for a declaration of enmity towards those who would politicize this concept. But, according to Schmitt, Barth and his friends are precisely unwilling to do so: rather than taking a stance and declaring the German Christians and

Niemöller”, *German Studies Review* 3(1986), pp. 521-46 (524-6).

⁴⁶ C. Schmitt, *Political Theology*, cit. p. 2.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ C. Schmitt, *The Concept of the Political* (1925), ed. by G. Schwab, Chicago, The University of Chicago Press 2007, p. 26.

⁴⁹ M. Nicoletti, *Trascendenza e Potere*, pp. 263-4.

the Nazis as their enemies, they have chosen to pursue an impossible political neutrality. Here, we can find echoes of Schmitt’s negative description of neutrality in *The Guardian of the Constitution* (1929). In this text, the practice of neutrality is negatively understood (with reference to the liberal tradition) as the attempt to withdraw oneself from political decision; accordingly, Schmitt also defines neutrality as non-intervention and passive tolerance⁵⁰.

The second charge waged against the Protestant dissidents regards the fact that they are oblivious to the theologico-political implications of their doctrines. In this regard, Schmitt is accusing these theologians of *de facto* upholding a political theology that basically harkens back to the old liberal order, that is, an order that failed to solve the problems of the Weimar republic (specifically, it failed to declare enmity on the Communists and, ironically, on the Nazis). This emerges thanks to Schmitt’s claim that in this “unpolitical doctrine” God behaves just like “state and politics” behaved under political liberalism⁵¹. Thus, just like the theology of Barth and company is politically impotent because of its attempt to stay aloof from the true ground of politics, so it is bound to be mirrored by a political order that is also deficient for the very same reason. In other words, Schmitt considered the theology of the God who is “wholly other” as incapable of configuring a good political theology (here meant in the polemical sense).

In turn, Schmitt points out how Forsthoff and Gogarten correctly grasped the importance of secularization in order to understand their times⁵². In this regard, in *The Age of Neutralization and Depoliticization* Schmitt argued that, because of the religious wars, European society chose to shift its ideological center of balance away from theology to metaphysics, and then from metaphysics to ethics and finally

⁵⁰ Cf. M. Nicoletti, *Trascendenza e Potere*, p. 359.

⁵¹ C. Schmitt, *Political Theology*, p. 2.

⁵² *Ibidem*.

to economy. This happened as an attempt to find a common ground upon which the lacerating conflicts caused by the Reformation could be solved. However, this failed to happen, with conflicts being simply shifted away from earlier common grounds and now taking place in the economic domain or at any rate primarily because of economic reasons⁵³. According to Schmitt, the only way to solve the problems caused by the dominion of the economic sphere was through the strengthening of national unity⁵⁴. Already by the late 20's he was looking – albeit ideologically unfavorably – to the Bolshevik and Fascist forms of rule as the kinds of “total state” able to rule the economic⁵⁵. I have previously mentioned, in the “Preface of '34” Schmitt claims that political unity is the result of the interplay of three elements: state, (political) movement, and people. Therefore, these are the elements that need to coalesce together harmoniously in order to produce a power capable of defending society and public order. Accordingly, Nazism seemed to have impressed Schmitt as a force that, for all its flaws, was proving capable of solving all national problems in a very short amount of time, precisely by being able to produce this condition of harmony⁵⁶. Forst-hoff, Gogarten, and the Protestant supporters of Nazism had read the situation correctly: accordingly, they took the right political decision, and their brand of Christianity was thus supportive of a political theology (once again, meant in a polemical sense) by which it was possible to restore the political order.

As an aside to these remarks grounded in the “Preface of '34”, it should be noticed how in *State, Movement, People* Schmitt claims that each of these three words “may be used alone to denote *the whole* of the

⁵³ Cf. C. Schmitt, *The Age of Neutralizations and Depoliticizations* (1929), in: id. *The Concept of the Political*, pp. 80-96.

⁵⁴ M. Nicoletti, *Trascendenza e Potere*, p. 357.

⁵⁵ Cf. *ibi*, pp. 368-9.

⁵⁶ Cf. H. Quaritsch, *Positionen und Begriffe Carl Schmitts*, Duncker & Humblot, Berlin 1991, pp. 101-2.

political unity”⁵⁷. Accordingly, when he describes Hitler’s leadership as the manifestation of the will of the people⁵⁸, Schmitt intends to say that Hitler has in himself the whole of political unity; subsequently, he also holds a power sufficient to form a total state strong enough to control the conflicts of modernity. Thus, at this junction we see the reappearance of the centrality of the concept of representation, which helps us to reiterate the point made in the previous paragraph: only the Nazis and by extension the German Christians were able to provide the kind of political representation that Schmitt thought necessary to maintain order in the Germany of the early ‘30s. This form of political representation was synthesized in the *Führerprinzip* of gathering all political power and unity in one strong leader. This principle had to be replicated in all departments of society, including the church, in order to guarantee cohesion and order.

Finally, before moving on to Barth’s political theology and his response to this historical situation, we should underline how Schmitt’s interest in political representation, political theology, and the personal nature of politics long predates his positive engagement with Nazism. Accordingly, it would be incorrect to read his pages on XIX century Catholic thought and on Papal infallibility strictly in the light of his later support of Hitler. In this sense, Schmitt’s reflections in the 20s on the necessarily personal nature of sovereign political power should not be reduced to an equivalent of the Fascist *Führerprinzip*. Nonetheless it is undeniable that in his works of 1933-34 we see the application of some of his earlier principles to Nazism and its leader. It is crucial to make this distinction for, as we shall see in the next pages, in his tirade against Christian support for the new regime, Karl Barth will end up associating the *Führerprinzip* of the Nazis with a Romish model of church governance.

⁵⁷ C. Schmitt, *State, Movement, People* (1933), ed. by S. Draghici, Plutarch Press, Corvallis 2001, pp. 11-2.

⁵⁸ Cf. *ibi*, pp. 5-6.

3. Karl Barth's Epistle to the Romans

I shall now turn to Karl Barth, starting with a consideration of the accusation of political passivity that was voiced against him by Schmitt. As a matter of fact, such a depiction of Barth's politics is far from rare among scholars⁵⁹. In good part, this assessment emerges in the light of the revisions in the second edition of his *Epistle to the Romans*. The first edition of this commentary, in spite of having been written during WWI, showed a remarkable theo-political optimism concerning the direction of history as a movement of constant approach towards the final victory of the risen Christ⁶⁰. This optimism did not only spring from Barth's theology, but was also in accordance with his socialist intellectual sympathies which, during his time as a pastor in Safenwil, prompted his direct support of striking miners, and his joining of the Swiss Social Democratic Party⁶¹. However, by the time that the second edition of *Romans* was out in 1922, Barth was focusing more on defending the independence of theology and biblical exegesis from all kinds of political and cultural influences⁶². Consequently, the second edition of *Romans*

⁵⁹ See for instance how this view is framed by D. Singh in a recent article: "Alignment with and obedience to the one, sovereign, transcendent Lord leads one to recognize the profound insignificance of the earthly regimes in light of the eschatological reality of God's kingdom [...] This, in my view, is a Barthian politics of the transcendence of God, a conformity to a divine sovereign whose noncompetitive relation with earthly sovereigns leads to a calculated indifference to earthly regimes", D. Singh, "A Tale of Two Sovereignities", p. 158.

⁶⁰ Cf. G. Thomas, "God's Moving Presence in History. Karl Barth's Commentary on the Epistle to the Romans of 1919 and its Problem-Creating Solutions", in: C. Chalamet (ed.), *Karl Barth's Epistle to the Romans: Retrospect and Prospect*, Berlin, De Gruyter 2022, pp. 157-78 (168-9).

⁶¹ D.J. Cremer, "Protestant Theology in Early Weimar Germany", p. 292; S. Park, *Politische Theologie bei Karl Barth, Helmut Gollwitzer und Jürgen Moltmann: Eine politisch-hermeneutische Untersuchung zum Zusammenhang vom Linksbarthianismus und der "neuen" politischen Theologie*, Springer, Wiesbaden 2018, pp. 15ff; G. Thomas, "God's Moving Presence in History", pp. 169-72.

⁶² "For Barth [in the first edition of *Romans*], Christian participation in political life may occur only on the 'most extreme left' and can be no more than 'preliminary work for the final abolition of evil in a new world [Der Römerbrief 1919, pp. 508, 14]'. In the second edition of *Romans*, the existing order is criticized even more sharply, while Barth continues to affirm the *relative* right of the revolutionary option. He claims that it is 'little likely' that one 'becomes a reactionary on the ground of the Letter to the Romans'. Still, revolutionary activity can become 'titanism' and must be viewed critically because it stands so close to the 'origin of truth' [Der Römerbrief 1922, p. 640]", M. Gockel, "More than Leninism? – Karl Barth's Theological

counterbalanced the previous emphasis on the immanence of the power of God with a theology of the Kingdom’s breaking into immanence from beyond history (however, it must be acknowledged that already in 1919 Barth resisted the idea of simply conflating Christianity with socialist political action)⁶³. Accordingly, he drove a deep wedge between human and divine reality, to the point that no human action could assert to be in itself nothing else but human pride. Subsequently, no action in the social world could be unambiguously sanctioned as that of the Gospel⁶⁴.

Nowhere is Barth’s newfound political stance as visible as in his commentary of Romans 13. There, Barth claims that “the various ordinances by which human society is regulated and governed [...] provide the great demonstration to the order of the Coming World”; therefore, “they must not, as such, be broken through”⁶⁵. Among these ordinances, Barth lists explicitly the church, the state, law and society at large. All of these exist as the objective framework of relationships within which individuals are called to exist⁶⁶. Moreover, each one of these objective spheres of existence is grounded on a certain ethical understanding concerning how life should be lived; as Barth puts it, “these positions [i.e., those of the church, of the state, of law and society] claim to possess the answer to the question, ‘what shall we do?’”⁶⁷ Insofar as they bear such answers, “these powers demand recognition and obedience, and we have to decide whether we shall or shall not yield to their demand”⁶⁸. Barth frames the latter alternative as a choice between legitimism and revolution. This is how he answers this dilemma:

Socialism”, in: C. Chalamet (ed.), *Karl Barth’s Epistles to the Romans*, pp. 179-99 (191).

⁶³ D.J. Cremer, “Protestant Theology in Early Weimar Germany”, p. 292; Thomas, “God’s Moving Presence in History”, pp. 170-1,4.

⁶⁴ *Ibi*, pp. 294-6.

⁶⁵ K. Barth, *The Epistle to the Romans*, p. 476.

⁶⁶ *Ibi*, pp. 476-7.

⁶⁷ *Ibi*, p. 477.

⁶⁸ *Ibidem*.

being [...] concerned to demonstrate the glory of God, we do not [...] concede the principle of legitimism. But, on the other hand, neither do we [...] concede the principle of revolution. On the contrary [...] we find in the Epistle a direct denial of revolution. We have, however, suggested that we find in it also a denial of legitimism⁶⁹.

These words came from the same man that in a 1911 text claimed that “Jesus Christ is the social movement, and the social movement is Jesus Christ in the present”⁷⁰. In the light of this, we can see why some commentators concluded that in the second edition of *Romans* Barth – while denying reactionary legitimism – ended up adopting a stance of “*de facto* conservatism” and of passive acceptance of the *status quo*⁷¹. However, this rendering of Barth’s position does not take into due consideration his main preoccupation with “the glory of God”; as he puts it:

it is not upon secular authority itself [...] that our attention is concentrated, but upon the requirement that men should not break these regulations. In other words, we are interested in a negative behavior, in a human not-doing⁷².

Therefore, Barth seeks to transcend the alternative between legitimism and revolution through a decision and a concern for the glory of God; this is the keystone of his politics in the second edition of *Romans* as well as, as I shall discuss below, in *Theological Existence Today!*. This emphasis seeks to preserve the God-given nature of social ordinances and by doing so defies the titanism of the Bolshevik; at the same time, and for the same reasons, it defies the titanism of the reactionary that would erect (for instance) the *Staat* and the *Volk* above God. Hence, against both kinds of titanism, left-wing and right-wing, Barth argues

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ K. Barth, *Jesus Christus und die soziale Bewegung*, quoted in: S. Park, *Politische Theologie bei Karl Barth*, p. 16.

⁷¹ D.J. Cremer, “Protestant Theology in Early Weimar Germany”, p. 296.

⁷² K. Barth, *The Epistle to the Romans*, p. 477.

for a human not-doing⁷³: revolutionaries should not break the God-given ordinances; reactionaries should not elevate them to the rank of their Creator. Both should bow to God’s glory and the “order of the Coming World”.

In the light of Barth’s commentary of Romans 13 we can already appreciate how Schmitt’s accusation of political aloofness is badly misplaced. To take a stance in favor of the glory of God implies a political decision against both legitimists and revolutionaries, who come to be implicitly defined as enemies of God and of the church. If this can be described as political neutrality, it is definitely not the kind of negative political neutrality described by Schmitt in the *Guardian of the Constitution*. As a matter of fact, in the same work he also outlines a positive notion of neutrality as something conducive to a political decision. This kind of neutrality is an attitude of objectivity towards opposing alternatives, in the face of which he who is neutral is capable of taking a stance. For instance, a judge should be neutral or objective towards the warring parts that he must judge. Nonetheless, it is precisely this quality that will allow him to fulfill his duty⁷⁴. I hold that this kind of neutrality is exactly what is at stake in Barth’s discussion of Paul’s epistle. His theology does not teach a neutrality that implies passivity towards the alternatives of revolution and reaction; rather, it teaches the neutrality of God’s servant, who is animated by his love for the glory of God and by the necessity of protecting the divinely instituted social ordinances. This

⁷³ Here, we can see an interesting echo of the Pauline $\acute{\omega}\varsigma\ \mu\eta\ \nu\alpha$ of 1 Cor. 7:29-31; for recent discussions of this theme that are relevant to the present topic, see: J. Taubes, *The Political Theology of Paul*; G. Agamben, *The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*, trans. by Patricia Dailey, Stanford University Press, Stanford 2005; G. van Kooten, “Paul’s Stoic Onto-Theology and Ethics of Good, Evil and Indifferents: A Response to Anti-Metaphysical and Nihilistic Readings of Paul in Modern Philosophy”, in: G.J. van der Heiden *et al.* (eds.), *Saint Paul and Philosophy: The Consonance of Ancient and Modern Thought*, De Gruyter, Berlin 2017, pp. 133-164; at any rate, it should be clear how this not-doing does not amount to passivity, but to what has been described in a different context as an experience “of heightened ethical intensity and saturation”; cf. M. Benussi, “Emancipating Ethics: an Autonomist Reading of Islamic Forms of Life in Russia”, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 28(2021), pp. 30-51 (40).

⁷⁴ Cf. M. Nicoletti, *Trascendenza e Potere*, pp. 363ff.

should make the servant capable of taking a political decision in favor of the glory of God; this same decision also implies the neutrality of the judge that declares his sentence and bellicosity against both revolution and reaction.

Lastly, the stance promoted by Barth comes with certain theologico-political implications. Specifically, the ordinances of politics, law and the concepts that they express, are understood as something that looks up to and reflects a divine and transcendent reality – the “order of the coming world”. This does not mean that Barth hopes for the establishment of a theocratic political order: rather, he sees the latter as a sphere of objectivity that takes its cue from divine revelation, therefore discovering itself thoroughly secular *precisely insofar as it is God-given*. For the very same reason, the political order finds itself to be something intrinsic to the human condition and worth defending. Thus, politics and law find in theology the reasons for their worldliness and dependence on God, as well as the reasons for their worth and coherence. Finally, they find in theology a definition of their goals, and a foundation for their right to resist sacralization and theocratic attempts to overtake them. As we shall see, all of these elements emerge once again in *Theological Existence Today!*, with specific reference to the political issues raised by the German Christians.

4. Theological Existence Today!

Theological Existence Today! was written by Karl Barth while he was a professor at the University of Bonn. It was rapidly composed at the behest of Barth’s friends, who urged him to take a public stand against the Nazification of the Evangelical Church. The text was published on the 1st of July 1933, and more than 37000 copies were distributed before its

confiscation by Gestapo in the following year⁷⁵. In the beginning of his manifesto, Barth clarifies what will be the tone of his discussion of the issues raised by the advances of the German Christians:

the essence of what I attempt to contribute to-day bearing upon these anxieties and problems cannot be made the theme of a particular manifesto, for the simple reason that at Bonn here, with my students in lectures and courses, I endeavor to carry on theology, and only theology, now as previously, and as if nothing had happened⁷⁶.

Here, Barth is alluding to the recent reshuffling of the church’s top ranks in favor of the German Christians, as well as their takeover of the Central Church Press Bureau in Berlin. In particular, he is making reference to the fact that Friedrich von Bodelschwing, who had managed to steal the post of *Reichsbischof* away from the Nazis’ candidate Ludwig Müller, had been forced to resign due to the political pressure exerted on him⁷⁷. Therefore, not only the German Christians had redesigned the structure of the German Protestant Church, but they were also tightening their grip on its institutions.

On a superficial reading, the opening page of *Theological Existence Today!* seems to simply amount to Barth’s opting out of politics – and therefore to his offering his flanks to the accusations raised by Schmitt in the following year. However, this first impression is nuanced by what follows. Commenting on his undeterred continuance of his professorial tasks in Bonn, Barth remarks:

⁷⁵ M.M. Solberg, *A Church Undone: Documents from the German Christian Faith Movement, 1932-40*, Fortress Press, Minneapolis 2015, p. 81.

⁷⁶ K. Barth, *Theological Existence To-Day!*, trans. by R. B. Hoyle, Wipf and Stock, Eugene 2012, pp. 9-10.

⁷⁷ *Ibi*, see ed. note on p. 11.

Perhaps we find there is a slightly increased tone, but without direct allusions: something like the chanting of the hours by the Benedictines nearby at the *Maria Laach* abbey, which goes on undoubtedly without break or interruption, pursuing the even tenor of its way even in the Third Reich⁷⁸.

In order to understand the weight of this reference to the Benedictine abbey of *Maria Laach*, we need to take into consideration how at the time in which Barth was writing, the latter was becoming a hotspot for right-wing Catholic support of Nazism⁷⁹. Hence, by mentioning it Barth was defiantly asserting that he was behaving just like the Benedictines in *Maria Laach* (who had, politically speaking, the wind at their back) in spite of the present situation. In other words, he was claiming that nothing ought to deter him from teaching theology at Bonn with the same unwavering stance of those Christians who approved Germany's new political scenario. If anything, this had to be done in an "increased tone", insofar as proper theology was now more necessary than ever. Therefore, in *Theological Existence Today!* Barth was all but opting out of politics: he was rather challenging the regime and its supporters on the ground of his role as a theologian of the Church.

His words did not fail to cause an immediate reaction. At the time, the abbot of *Maria Laach* was Ildefons Herwegen, one of the leading figures in German Catholic theology as well as one of the key proponents of the Liturgical Movement. In July of 1933, that is, in the weeks following the publication of *Theological Existence Today!*, the third special sociological conference of the Catholic Association of Academics in Germany took place at the abbey⁸⁰. In this occasion Herwegen claimed that

⁷⁸ *Ibi*, pp. 9-10.

⁷⁹ A. Marcel, *Die Benediktinerabtei Maria Laach und der Nationalsozialismus*, Schönningh Verlag, Paderborn 2004; cf. also L.E. Jones, "Franz von Papen, Catholic Conservatives, and the Establishment of the Third Reich, 1933-34", *The Journal of Modern History* 83(2011), pp. 272-318;

⁸⁰ L.E. Jones, *Franz von Papen*, p. 296.

what the liturgical movement is in the religious field is fascism in the political field – the German person stands and acts under authority, under leadership [...]. Those who do not follow are a pest for the community [...]. Let us say an unreserved yes to the new structure of the total state, which is thought to be entirely analogous to the structure of the church. The Church is in politics in the world like Germany today⁸¹.

Arguably, these comments were aimed, at least in part, at Barth and his successful pamphlet. It must also be added that Carl Schmitt was attending the conference as one of the speakers⁸².

Going back to the text of *Theological Existence Today!*, Barth seemed to be conscious of the political repercussion of his words. In concluding the passage previously quoted he claims that he regards “the pursuit of theology as the proper attitude to adopt [towards the present situation]: at any rate it is one befitting Church-politics, and, indirectly, even politics”⁸³. Therefore, we see how the initial impression, that is, that *Theological Existence Today!* is indeed preaching a stance of political neutrality understood as *passivity* and retreat is not only nuanced by Barth’s reference to *Maria Laach* but is directly refuted by his lastclaim: theology and theological criticism of ecclesiastical politics is the church’s task and Barth intends to accomplish it; furthermore, he argues that such a task has an indirect relationship and effect on politics at large. Just what kind of relationship is this, this is something that emerges over the course of Barth’s argument.

In particular, we should notice how, in order to erect a theological bulwark against the Nazification of the Evangelical Church, Barth decides to focus on the recent dispute concerning the figure of the bishop⁸⁴. Won-

⁸¹ Quoted in T. Ruster, *The Lost Usefulness of Religion: Catholicism and modernity in the Weimar Republic*, Schöningh Verlag, Paderborn 2004, p. 105.

⁸² M.E. Ruff, “Book Review of Maria Laach und der Nationalsozialismus, *Arbeitsgemeinschaft kirchlicher Zeitgeschichtler* 6(2006), (available in “June 2006 Newsletter – Contemporary Church History Quarterly” consulted on-line 27.5.2023, <https://contemporarychurchhistory.org/2006/06/june-2006-newsletter/>).

⁸³ K. Barth, *Theological Existence To-Day!*, pp. 9-10.

⁸⁴ *Ibi*, pp. 30-1.

dering where the urge for instituting a bishop for every State Church and for having all of them gathered under the single leadership of a *Reichsbischof* comes from⁸⁵, Barth argues that “the whole of the business about the 1933 Bishop-question is beyond a doubt a copying of a definite ‘Government pattern’”⁸⁶. In other words, he believes that the Protestant Christians pushing for reforming the Evangelical Church along episcopal lines wanted in fact to replicate the Nazi model of leadership. Of course, an array of reasons was put forward by the reforming party in order to justify the institution of bishops. However, Barth argues that eventually it all boiled down to the fact that people supporting this reform wanted to extend to the church the *Führerprinzip* that proved to be so efficiently applied in the sphere of the state⁸⁷. Even more grotesquely, these bishops, and in particular the supreme *Reichsbischof*, were elected “without having previously *defined*, at least doctrinally and in order according to Church law, what is intended and expected of such a Bishop”⁸⁸.

These claims should be read against the background of Barth’s commentary of Romans 13. In the light of the latter, the church reform pushed by the German Christians should be understood as an undue application of the State’s own answer to the question “what shall we do?”. In the Germany of 1933 this answer consisted in a strong authoritarian leadership and a state organized around Adolf Hitler and the National-Socialist Party. The stamping of this answer on the church constituted, in the terms of *The Epistle to the Romans*, an offense against the honor of God; this followed, insofar as to do so implied that a human doctrine such as Nazi ideology was better suited to rule the church than God’s inspired instructions. The German Christians did not even try to account for the fact that, as Barth puts it,

⁸⁵ *Ibi*, p. 31

⁸⁶ *Ibi*, pp. 34-5.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ *Ibi*, pp. 40-1.

the office of Chief Pastor, the sovereignty and authority of Jesus Christ or of the Holy Scriptures, can have its counterpart within the Church only within the ministry of the ordained officers of the separate churches in the Synodal Union, when mutually admonishing, confirming, or disallowing one another, but not in the special office of a bishop ranked in order superior to the officers of the various churches⁸⁹.

In other words, the new bishops were simply elevated above and against the traditional offices of the church and the synodal custom of the Protestant communities, in the same way in which strong and personal leadership replaced assemblies and communal deliberation in Germany at large. No proper theological reasoning was provided to justify this event. Moreover, Barth argues that no such reasoning is actually available to Christians who adhere to Protestant theology⁹⁰. In this respect, he claims that the institution of bishops in the Protestant Church amounted not only to a Nazification but also to a Romanization of German Protestantism: indeed, the new episcopacy was functionally indistinguishable from “the active, strict, Roman Catholic Prelacy” with its “magisterial Bishop, with the episcopal crozier, with which one can smite!”⁹¹. In this respect, it should be noted how Barth is not willing to distinguish between the *Führerprinzip* advocated by the Nazi and the Roman Catholic understanding of ecclesial leadership. This contrasts with Schmitt’s position, who had first formulated his analysis of political theology and political representation before his decision of supporting Hitler.

Understanding the institution of a quasi-Catholic episcopacy as the fruit of the extension of the Nazi *Führerprinzip* to the church, Barth wonders whether this concept would be acceptable if framed differently.

⁸⁹ *Ibi*, pp. 41-2.

⁹⁰ “What the now removed ‘designated *Reichs*-Bishop’, Dr. von Bodelschwing, said and did, during his active period as such [...] was an abrogation and negation of the real Bishop [...] he was an Evangelical Christian and theologian keeping to the Word [and no] authoritarian spiritual leader”, *ibi*, pp. 42ff.

⁹¹ *Ibi*, pp. 34-5.

He claims that “there would only be sense in speaking of it [...] if it were *actually there*”⁹², that is, if there actually was in the church some *Führer* that could be followed by the people of God. If this was the case, the *Führerprinzip* would be an acceptable idea because the church would be called to follow the leader anointed by God for the time. According to Barth, this is what happened during the Reformation with figures such as Luther and Calvin. However, he specifies that the Reformers were not instituted as *Führers* “in virtue of a special office”; rather, they were acknowledged as such within the context of “their usual office as preachers and professors in Wittenberg and Geneva”, and without the necessity of creating new special offices just to suit them. Therefore, remaining preachers and professors, they were granted “to lead very authoritatively, very spiritually but, above all, very really the Church of God”⁹³. Hence, concludes Barth,

were Luther and Calvin with us nowadays, the ‘leadership principle’ would have some meaning, and without the need for creating a special office of Bishop. But there is no sense in first providing and establishing a Church office of leadership in order to put someone into it, trusting that he may be capable of discharging its duties, even though one’s confidence may be ever so well founded. Leadership is only present when it is an *accomplished matter-of-fact*. The *Führer principle* [*Führerprinzip*] talked about is sheer non-sense. Whoever says otherwise does not know what he is talking about⁹⁴.

Elsewhere, Barth expresses the same thought contained within this passage claiming that real leading, “in all spheres where leading comes into consideration”, hence including the leadership of the state, happens as *event*⁹⁵. Read via the lenses of Schmitt’s understanding of political the-

⁹² *Ibi*, pp. 38-9.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ *Ibi*, p. 37.

ology, this amounts to say that political representation is possible only in the *event* of the presence of a personality capable of fulfilling the role of the political representative. The existence of such a person cannot be simply mandated by the establishment of the *institution* of the political representative.

In conclusion, the overall political thrust of *Theological Existence Today!* is clear: to exist theologically in Germany in the July of ’33 calls for taking a stand in favor of the honor of God and against the Nazi regime and its offshoots in the church. Accordingly, Barth’s booklet is no legitimist call in favor of the old order, no revolutionary call to action, but a theologically-powered proclamation meant to rebuke Hitler’s move against God’s ordinances.

5. Conclusion

In terms of theology and church politics, in *Theological Existence Today!* Barth is pulling the rug from under the German Christians’ feet. Exposing the recent reform of the Evangelical church as nothing but a theologically unjustified innovation hushed in by a rush of political fervor, he is in fact proclaiming a sentence of heresy on their movement. In other words, Barth is *de facto* declaring the German Christians to be enemies of the Evangelical Church. This sentence also implies a drawing of the lines when it comes to the broader political landscape. If the German Christians are in fact imposing on the Evangelical Church a mixture of Nazism and Romanist authoritarianism, their ideological providers must also be considered external allies of the internal enemy – and therefore, enemies themselves. Hence, in line with Barth’s opening of his theological manifesto, while his stance affects church politics directly, it also implies the indirect establishment of a certain relationship with politics at large. Finally, as it comes to the politico-theological implica-

tions of his position, we should notice how Barth is explicitly rejecting the idea that the church should shape its law and doctrine after those of the state. Instead, by suggesting that leadership “in all spheres where leading comes into consideration”⁹⁶ should be managed after the example of the Reformers – who, in spite of being true leaders never exceeded their “normal” offices nor tried to reshape them in their image – Barth is in fact claiming that it is the state that should be inspired by the church’s mores. In other words, a country that aims to accommodate both great leaders and correct ruling should solve the problem of political unity and political representation by following the example and models of the Protestant church.

Finally, on all levels of criticism, Barth is attacking Hitler’s takeover of the Weimar republic and the Nazi efforts at reshaping German society. Ultimately, Schmitt’s depiction of Barth as somebody aloof from politics and incapable of taking political decisions only made sense from the point of view of the very opposite choice made by Schmitt himself. In other words, to the eyes of somebody who had thrown his lot with the Nazis, Barth could only be recognized as the enemy and the defender of a failed political order. And yet, Schmitt is the same person who in 1917, showing a logic that closely resembles Barth’s commentary of Romans 13, could write the following words: “if a Christian obeys authority because it is grounded in and bound by God, he obeys God and not authority. This is the only revolution in world history that deserves to be called great – Christianity provided a new foundation for mundane”⁹⁷. There was then a time when Schmitt was worried with the honor of God and sought in the Christian’s allegiance to the established authorities an extension of his faith. And yet, it came a time when the German jurist

⁹⁶ *Ibi*, p. 37.

⁹⁷ C. Schmitt, “The Visibility of the Church”, in: id. *Roman Catholicism and Political Form*, p. 51.

fell, together with many among other German Catholics and Protestants, for the idolatry of the Nazi state.

MODELS OF SOVEREIGNTY AND CIVIL RELIGIONS

A possible dialogue between the writings of Erik Peterson and Eastern Orthodox theologians

ANA PETRACHE

Abstract. My paper focuses on Erik Peterson's contribution to the classical debate on political theology, especially on his description of models of sovereignty: the divine monarchy model, the King of Persia Model, and the angels of the nations' model, which form the basis of the Eusebian civil theology. Considering these models initially, I suggest a possible subsequent dialogue between Erik Peterson's writings and Eastern Orthodox theology. Peterson's focus on eschatology, ecclesiology, liturgy, and the Church Fathers makes his work relevant for the Orthodox tradition. In addition, his work critically confronts the frameworks of imperialism and nationalism, which represent the principal challenge for the Orthodox space. To a limited extent this discussion has already started, such as in the work of Cyril Hovorun, Pantelis Kalaitzidis or Christos Yannaras. However, a closer look into Peterson's theological reflections, especially his deconstruction of the Eusebian model of symphonia based on a dogmatic reasoning, deserves further consideration. A critical assessment of the way religious language is used to construct models of sovereignty – first in the Hellenistic world, then later in the Roman Empire – lies at the heart of Peterson's research. Questions of analogy and order and how religious narratives contribute to maintaining social bonding within a community, and thus the status quo, are central aspects of his work. Hence, engaging with Peterson's ideas can provide useful insights for Orthodox theologians, who critically assess theological images and language adopted with respect to political realities.

Keywords. Erik Peterson; Eusebius of Caesarea; Civil Theology; Civil religion; Sovereignty

1. Introduction: From Theologia civilis to Civil Religion

As a scholar and an erudite, Erik Peterson¹, historian of Late Antiquity, New Testament exegete, and enthusiast of Christian archeology, contests Carl Schmitt's perspective on secularization. Peterson's account focuses on inverting Schmitt's theory², who assumed that "all significant concepts of the modern theory of the state are secularized theological concepts"³. Peterson underlines that important concepts used by early Christians, such as *martyrion*, *leitourgia*, *ekklesia*, and even *basileia* – transformed into *basileia tou theou* (Kingdom of God) – are political concepts used by Christians to construct a theological language⁴. His account on the original usage of these concepts is subversive; adopting political images, yet attributing a differing spiritual meaning unto them means that original Christian language emphasizes a counter-political theology. Christ is portrayed as a counter-image to the emperor to suggest that a different way of life is possible: a life in which the eschatological hope for the Kingdom contrasts all empires of this world⁵. There-

¹ See the monumental work of B. Nichtweiß, *Erik Peterson, Neue Sicht auf Leben und Werk*, Herder, Freiburg am Breisgau, 1994, and G. Caronello (ed.), *Erik Peterson. La presenza teologica di un "outsider"*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2012, or P. Büttgen - A. Rauwel (eds.) *Théologie politique et sciences sociales*, Ehes Editions, Paris 2019.

² On this debate M. Nicoletti, "Erik Peterson e Carl Schmitt. Ripensare un dibattito", in: G. Caronello (ed.), *Erik Peterson. La presenza teologica di un "outsider"*, pp. 517-537, M. Nicoletti, *Trascendenza e Potere, La Teologia Politica di Carl Schmitt*, Istituto di Scienze Religiose in Trento, Brescia, 1990, pp. 415-427, M. Rizzi, "Nel frattempo..." Osservazioni diverse su genesi e vicenda del 'Monotheismus als politisches Problem' di Erik Peterson", in: P. Bettio - G. Filoramo (ed.), *Il Dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Morcelliana, Brescia 2002, pp. 397-423, B. Nichtweiß, "Vedere il nuovo attraverso la rottura, Quattro miniature come introduzione al pensiero di Erik Peterson", in G. Caronello (ed.), *Erik Peterson, La presenza teologica di un "outsider"*, pp. 71-101.

³ C. Schmitt, *Political Theology, Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, ed. and trans. by G. Schwab, University of Chicago Press, Chicago 2005, p. 5.

⁴ M. Pancheri, *Pensare "ai margini". Escatologia, ecclesiologia e politica nell'itinerario di Erik Peterson*, Università degli Studi di Trento, Trento 2013, pp. 274-279, see also B. Nichtweiß, *Erik Peterson, Neue Sicht auf Leben und Werk*, p. 793, 795.

⁵ E. Peterson, "Christ as Emperor", in id., *Theological Tractates*, ed. and trans. by M.J. Hollerich, Stanford University Press, Stanford, 2011, pp. 143-150, p. 147.

fore, as a witness to another way of life, as witnesses of Christ, and of his eschatological promises, Christians cannot engage in the cult or the emperor⁶.

Yet, both Schmitt and Peterson agree on the analogy between religious and political. It is this analogy that served as a basis for what was called by the ancients *theologia civile*, and by modern scholars, *civil religion*. The ancient sense goes back as far as Varro (116–27 B.C.), who was commented on by Saint Augustine⁷, and it refers to the public worship of the gods of nations which was ensured by all ancient cities. One of the main functions of this public service of the gods of the cities was to offer social cohesion. Based on this function of unifying the community, the terms “political religions” and “secular religions”, in modern times respectively shaped by Eric Voegelin⁸ and Raymond Aron⁹, point to political organization. Characteristically, these terms imply the replacement of the redemptive narrative of traditional religion by modern ideological substitutes, which would develop their own redemptive vision. Still, they also imply continuity with the ancient civil theology as the work of Voegelin makes clear. As a scholar of Late Antiquity, for Peterson, *theologia civile* is the *forma mentis* of Hellenistic thinkers. As a theologian, the same Peterson argues that Christianity reshaped the standard ancient understanding about what a religion is and its function. Indeed, early Christian authors distinguished their new faith from the old form of religiosity, and one of the main aspects of this new faith aimed at crit-

⁶ An essential article to understand Peterson’s alternative to political theology is E. Peterson, “Witness to the Truth”, in id., *Theological tractates*, pp. 151–183. See also the introduction to the French translation by D. Rance in id., *Témoign de la vérité*, Ad Solem, Genève 2015, pp. 7–74.

⁷ St. Augustine, *The City of God*, Hendrickson Publishers, Peabody 2009, Book VI, chapter 5.

⁸ Erik Voegelin, *Die politischen Religionen*, Bermann-Fischer Verlag, Stockholm 1939. See also E. Gentile, *Le religioni della politica, Fra democrazie e totalitarismi*, Laterza, Roma-Bari 2007.

⁹ R. Aron, *The Opium of the Intellectuals*, Doubleday, New York 1957, p. 109, p. 286, is important to emphasize the contribution of this debate of the Russian theologian N. Berdiaev who already from 1935 noticed an opposition and analogy between Marxism and Christianity, see N. Berdiaev, “Marxism and the Conception of Personality”, *Christendom* 5, 2(1935): 251–62.

icizing the political dimension of religion. Thus, Peterson invites a reflection on how Hellenistic religious narratives contributed to construct models of sovereignty. Although Christ's statement "My Kingdom is not of this world" (John 18:36), should imply the eschatological proviso¹⁰, some Christian authors like Eusebius continued using these ancient models of sovereignty, and thereby even distorted Christian teachings to better fit into the inherited sovereignty framework. Reading this debate in the context of Schmitt's adherence to Nationalism Socialism, one can realize some convergencies between the ancient usage of religion as *theologia civile*, and the modern usage as civil religion, whereas both focus on an instrumentalization and subordination of religious piety to the political project.

The aim of this article is to open a possible dialogue between the writings of Erik Peterson and Eastern Orthodox theology. To a limited extent this discussion has already started, as I will show in the second part of the article. Additionally, a closer look into Peterson's theological reflections, especially his deconstruction of the Eusebian sovereign model, based on dogmatic reason extracted from the Church Fathers, deserve further consideration. It might seem counterintuitive that a Protestant converted to Catholicism has something to add to the current discussion in Orthodox theology, but the parallel between Erik Peterson's criticism of *Deutsche Christen*¹¹ which supported National Socialism and today's criticism of the Russian world ideology offered by Eastern Orthodox theologians is striking. What is more, due to the 17th century *cuius regio eius religio* norm, Protestants developed a territorial imagination about faith¹², similar in practice to the Orthodox idea of canonical territory¹³.

¹⁰ See G. Uribbari, "La riserva escatologica, genesi del concetto in Erik Peterson", *PATH* 12(2013), pp. 273-313 (consulted online 15.01.2022, <https://repositorio.comillas.edu/rest/bitstreams/24954/retrieve>).

¹¹ See on this N. Tenaillon, "Peterson et le recours à la théologie politique", *Laval théologique et philosophique* 63, 2(2007), pp. 245-257.

¹² L. Field, "Nota editoriale di Erik Peterson 'Il Problema del nazionalismo nel cristianesimo antico'", in: id., *Chiesa antica, giudaismo e gnosi*, Paideia Editrice, Brescia 1959, new edition 2021, p. 190

¹³ J. Oeldemann, "The Concept of Canonical Territory in the Russian Orthodox Church", in: T. Bremer,

Therefore, both take the risk of sacralizing the local realities and conflate national and religious identity. Furthermore, as a young German man, Peterson fought for some months in World War One. This experience inspired him to write a beautiful pacifist text¹⁴. Later, in the 1930s, he faced the nationalism, racism, and imperialism of his home country. Reading between the lines of his exegesis of early Christians texts, one can see the premise of a theology of resistance rooted in the eschatological expectation¹⁵. Speaking about how the questions of sovereignty and the diversity of nations and languages has been treated in Late Antiquity, he notes: “the way these problems have been treated in the past, can offer us a new way to address current problems”¹⁶. The following part of the study will explore some lines of argumentations from *Monotheism as a Political Problem*¹⁷ (1935) and from *Problem of Nationalism in Early Christianity* (1951), addressing the question of which religious images are being used to illustrate plurality and unity. Divine monarchy, correlating to the universal empire, and the angels of nations, correlating with the expression of ethnic particularity, appeared as models of sovereignty. They express an analogy between the religious and the political language. Both the model of divine monarchy, as well as the one of the angels of the nations, have been used to support and justify a theological foundation of political order. Hence, they represent examples of *theologia civile*.

(ed.) *Religion and the Conceptual Boundary in Central and Eastern Europe. Studies in Central and Eastern Europe*, Palgrave Macmillan, London 2008.

¹⁴ E. Peterson, “Le Ciel de l’aumônier militaire”, in: id., *En marge de la théologie*, Cerf, Paris 2015, pp. 85-89.

¹⁵ See A. Petrache, “Eschaton’s Witness in the Work of Erik Peterson”, in: S. van Erp - J. Haers (eds.), *“Theos” and “Polis”. Political Theology as Discernment*, Peeters, Leuven (forthcoming), pp. 329-343.

¹⁶ E. Peterson, “Il problema del nazionalismo nel cristianesimo antico”, in: id., *Chiesa antica, giudaismo e gnosi*, Paideia Editrice, Brescia 2021, pp. 197-209 (209).

¹⁷ E. Peterson, “Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum (1935)”, in: id., *Theologische Traktate*, 1951; id., “Monotheism as a political problem: A contribution to the history of political theology in the Roman Empire”, in: id., *Theological Tractates*, pp. 68-105.

2. *The Political Theology of Unity under the shadow of the Empire*

The well-known article *Monotheism* is presenting the historical and theo-philosophical evolution of a sovereignty model, a political order built on a metaphysical fundament. This model evolved throughout centuries, from Aristotle to Eusebius of Caesarea. It developed throughout various cultural and religious backgrounds, always trying to accommodate the desire of unity as manifested through religion and politics. Progressing from the Homeric-Aristotelian, the pseudo-Aristotelian-Hellenistic model, the Jewish Philonian model, to Celsus' polytheist model, culminating with the Eusebian adaption of Christianity, all of these stages were dictated by the intent of unification and universalism. Peterson's analysis is very rich in details and, as Borges would say, only a map on the same scale would suffice. Therefore, my article will point only towards the direction and the purpose of his work. The effort of Peterson was to demonstrate that none of these models are compatible with Christianity. His work consists in rejecting any attempt to "transfer pagan theology's secular monarchy concept to the Trinity"¹⁸.

According to G. Caronello the relevance of Peterson's account comes from his description of monotheism, opposed to trinitarian theology, as the civil theology of the present time¹⁹, a construction promoted by the Enlightenment but strange to the trinitarian Christian narrative. This was possible because the emerging Constantine church developed a *theologia civilis* not faithful enough to Christian teachings²⁰.

Scholarly contributions emphasize the historical limits of Peterson's account concerning monotheism²¹. Nevertheless, what his studies point out

¹⁸ E. Peterson, *Monotheism as a political problem*, p. 84.

¹⁹ G. Caronello, "La critica del monoteismo nel primo Peterson", in: P. Bettiolo - G. Filoramo (ed.), *Il Dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Morcelliana, Brescia 2002, p. 353.

²⁰ *Ibi*, p. 354.

²¹ M. Rizzi, "Nel frattempo...", pp. 397-423.

concerning *theologia civilis* is still relevant today, as I will demonstrate in the second part of my study. The contemporary relevance of Peterson's work is not from the historical account, but from his argument that power is extracting legitimation from a nonpolitical sphere – from religious, mythological or metaphysical discourses, producing narratives about how to reconcile the plurality of principles acting in the universe. Peterson tackles the question of the fundament of power, describing the *theologia civilis* as serving as a ground for political systems. Several publications²² engage with his *Monotheism* because of this contribution, explaining the metaphysical connection between the religious and the political realm.

One of the strategies of Peterson is to identify all ancient authors that are quoting the Iliad verse “Beings do not want to be governed badly, the rule of many is not good, let one be ruler.” In Schmittian terms, this verse is well chosen, since it points towards an enemy: the plurality of sovereigns or the plurality of the principles, and its chaotic outcome. Those who use the Homeric rhetoric contributed to the monotheist sovereign model. Indeed, this model of sovereignty stresses the single rule under the category of a divine monarchy. This means that this model is a political and theological model. Peterson shows that the original Aristotelian model based on the hegemony of a single principle, *mia arche*, is “a political metaphor that transcends a merely aesthetic one”²³. It is a choice for metaphysical unity. This monarchical imagination about God remained dominant for centuries, but there are shifts in the way the royal metaphor is presented. Within the treatise *De Mundo*, “the governance of God is imagined after the manner of the Persian Great King”²⁴. Just as the Persian king ruled with the help of his satraps, intermediary

²² V. Delecroix, *Apocalypse du politique*, Desclée de Brouwer, Paris 2016, G. Gyorgy, “Political theology versus theological politics: Erik Peterson and Carl Schmitt”, *New German Critique* 35, 3(2008), pp. 7-33, M. Borghesi, *Critica della teologia politica. Da Agostino a Peterson: la fine dell'era costantiniana*, Marietti 1820, Bologna 2019.

²³ E. Peterson, *Monotheism as a political problem*, p. 69.

²⁴ *Ibi*, p.70

principles between God and human beings are introduced here: by polytheists, they were interpreted as inferior deities, whereas Jews identified them as angels.

This is essential, because it permits an adaptation of the polytheistic view to the model of the one sovereign. This can be exemplified with Aelius Aristides and his image of the lordship of Zeus, and also with Celsus and his “highest God who permits the legitimacy of traditional religion of diverse people” who are forced to fit into the monotheist construction of the universe. Thus, Peterson states: “Time and time again it is the same idea *Le roi règne mais ne gouverne pas*, the gods are kings, satraps, viceroys, friends of the king or officials, actual Imperium belongs to the highest God, who is compared to the Roman Emperor and to the Persian kings”²⁵. Paradoxically, polytheist religion is forced to enter and support this monotheist model of sovereignty. Furthermore, this Hellenistic adaptation of the model will be the basis of the failed Christian attempt to also force Christianity to fit into this theocivil model. The polytheist version reveals even more the political dimension. Therein many gods participate in the sovereignty of one God. However, they do not overshadow the one God, but as subordinate beings rather confirm his role as a sovereign. Something similar applies to the political dimension. Within the concept of the empire, the plurality of subjected nationalities do not oppose the imperial dimension, but instead confirm its rule. The singular rule of the empire achieves an accommodation of the variety of nations present therein: the Hellenistic, and thereafter the Roman Empire, are examples of the triumph of the Iliad’s vision. It is only Israel, because of its radical monotheism and of its idea of one people chosen among all nations, that cannot fit into this model. Therefore, it became an isolated element. However, Philo’s version of divine monarchy is rooted in the Hellenistic model discussed above, nevertheless

²⁵ *Ibi*, p. 83; for examples see all the end notes from 86 to 90.

because of his exclusive monotheism, his approach focuses more on the special covenant of the Jewish people.

Peterson's account on Philo is ambiguous²⁶. Apparently, his main concern is to prove the continuity with the peripatetic model without entering into details on the specificity of the covenant with the people of God. One can only speculate whether this is due to the political context. The fact remains that Peterson is passing from Philo's model as a "politico-theological concept, intended to justify the religious superiority of the Jewish people and their mission to paganism"²⁷ to the Christian apologetic usage of the same scheme to "justify the superiority of the people of God who assemble in the church of Christ"²⁸. The text seems to disagree both with these Jewish and Christians usages of the religious dimension to justify a political position. Additionally, a hint is offered by Peterson's quotation of the *On The Confusion of Tongues*, a treatise in which Philo uses Platonic images to point out that God is surrounded by intermediary powers, who help him to govern the world: "Let us then consider what this is: God, being one, has about him an unspeakable number of powers, all of which are defenders and preservers of everything that is created"²⁹. Philo calls these intermediate powers angels, or

²⁶ Agamben accused Peterson of antisemitism, G. Agamben, *The Kingdom and the Glory. For a Theological Genealogy of Economy and Government*, Stanford University Press, Stanford 2011, pp. 14-16; however, this accusation has been deconstructed in C. Schmidt, "The Return of the Katechon: Giorgio Agamben contra Erik Peterson", *The Journal of Religion* 94, 2(2014), pp. 182-203.

²⁷ E. Peterson, *Monotheism as a political problem*, p. 78.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Philo, *On the Confusion of Tongues*, §. 171 (consulted online 10.01.2023 <http://www.earlychristianwritings.com/yonge/book15.html>). Here is the full passage: "In the first place, then, we must say this, that there is no existing being equal in honor to God, but there is one only ruler and governor and king, to whom alone it is granted to govern and to arrange the universe. For the verse – A multitude of kings is never good, Let there one sovereign, one sole monarch be, {57}{Iliad 2.204.}” is not more justly said with respect to cities and men than with respect to the world and to God; for it is clear from the necessity of things that there must be one creator, and one father, and one master of the one universe. §XXXIV. This point then being thus granted, it is necessary to convert with it also what follows, so as to adapt it properly. Let us then consider what this is: God, being one, has about him an unspeakable number of powers, all of which are defenders and preservers of everything that is created” (§§. 170-171).

daimons. According to Philo, God as an architect needs these powers to act in the universe. This question of angels is not developed any further in *Monotheism*, however it will be developed after the end of the war, in the 1951 article focusing on the relationships between the people of God and nations. But before addressing the question of angels of the nations, one more step is needed for presenting the Hellenistic version of this model found in writings of Celsus.

In the hierarchy of beings developed by Celsus there are no angels. Nevertheless, the Platonic references allow him to speak of gods of nations, gods of *éthnē* and *poleis* (nations and cities). These gods of nations are caretakers of nations and geniuses of nations. In modern terms, the theory of Celsus is that sovereignty is compatible with subsidiarity, its undivided supremacy is compatible with governing/administrative powers. What is the place of Judaism³⁰ in his model? In the endnote 112 Peterson notices that Celsus “has words of recognition for the national character of the Jewish religion. Insofar as Jews adhere to their national worship, they do not act any different from other people”. What Peterson is not saying here is that Celsus’ strategy to present Jewish heritage as any other national heritage is a way for Celsus to level the specificity of Judaism, and therefore to neutralize the monotheist claim. For Celsus, the Jewish God is like any other god. Nevertheless, in the 1951 article, Peterson will state that rigorous monotheists cannot accept this Hellenistic model reproduced by Celsus³¹. This angelic-satrapic model of sovereignty represents a twist into the unitarian peripatetic model of sovereignty, and this twisted model will be used to support and justify the Roman Empire. Marco Rizzi’s reading of the Celsus-Origen debate suggested that Peterson’s perspective can be summed up as the impossibility

³⁰ See on this M. Rizzi, “Gli angeli delle nazioni nel dibattito tra Celso e Origene”, *Politica e Religione* (2008), monographical issue: *Angeli delle Nazioni*, pp. 94-105.

³¹ E. Peterson, “Das Problem des Nationalismus im alten Christentum”, in: id., *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Herder, Freiburg im Breisgau 1959, pp. 51-63.

to reduce *ad unum* human experiences in the political realm³². Although his interpretation on the work of Origen as non-political is debatable³³, pointing towards the Celsus-Origen debate articulates a theological exit from the civil-theological model, and therefore liberates Christians from national concerns.

What is more, Celsus presents a serious political problem: how can Christians who refuse the given order of the society be trusted as citizens? Christians, who belong to a different kind of polity that is not recognized by the imperial system, and which is not rooted in national identity, represent a *stasis*³⁴ for the city. *Stasis* represents a division within the sovereignty model, and as a rift it represents the maximum danger for the stability of power – even though the concept cannot be discussed in depth here, this basic notion should be kept in mind.

In his answer to Celsus, Origen offers an eschatological prophecy: “national differences will cease on the last day”. So, he is opposing the political model offered by Celsus by a future model of unity. In Origen’s approach, not only national differences will cease at the *eschaton*, but they are already smoothed within this time. Smoothing ethnic distinctions is the true revolution of Christianity in the political realm. The Hellenistic attempt to neutralize national differences by granting them the same importance within the empire is contrasted to the Christian’s way of neutralizing national difference by proposing a new way of being and belonging to *ekklesial politeia*. In other words, Origen’s focus on eschatology in his answer acknowledges that Christians are dangerous for the stability of the city, yet not in the political way expected by Celsus, but by their expectation that structure of powers – be that local or universal – will cease one day under the shadow of the only Kingdom.

³² M. Rizzi, “Nel frattempo...”, *cit.*, p. 415.

³³ Id., “Gli angeli delle nazioni”, *cit.*, and “Nel frattempo...”, *cit.*

³⁴ On the concept of *stasis* see: L. Pellarin, “Erik Peterson e la στάσις: una legittimazione sovversiva della teologia politica” *Humanitas* 76, 3(2021), pp. 445-477.

3. *The Political Theology of Diversity, the shadow of Nationalism*

The same question of nationalism is treated in a different conceptual language in the 1951³⁵ article *Das Problem des Nationalismus im alten Christentum*. As Sennelart³⁶ points out, Peterson drafted four versions of the same article. A few months after the first publication, another shortened variant appeared in Hochland³⁷. The third version dates to 1952, while the last version was extended in its notes and dates to 1959³⁸. I further refer to the Italian translation of this last version³⁹. Sennelart's analysis, which also serves as an introduction for the reedition of the French text, focuses on the continuity between the Jewish and the Christian images of angels of nations. It brings the ideas of Peterson into discussion with the work of Jean Danielou.

In Peterson, angels are ensuring the celebration of an eternal liturgy in heaven; as such they have the role of mediation since the church on earth participates in the cult of heaven. A discussion on the functions of angels is both an ecclesiological-liturgical discussion and an eschatological one, and it allows the church to be defined by this participation in the cult of heavenly Jerusalem. Moreover, by this participation in the *ekklesia*, Christians apply for the citizenship of Heaven: "They have drawn near to the city of the living God, the heavenly Jerusalem, and to countless angels in solemn assembly and to the *ekklesia* of the firstborn, who are enrolled in heaven as citizens"⁴⁰. This language of citizenship and assembly are not just metaphors. It also implies that Christians do

³⁵ E. Peterson, "Das Problem des Nationalismus im alten Christentum", *Theologische Zeitschrift* 7(1951), pp. 81-91.

³⁶ M. Sennelart, *À propos des anges des nations*, in : P. Büttgen - A. Rauwel, *Théologie politique et sciences sociales. Autour d'Erik Peterson*, Éditions de l'EHESS, Paris, p. 194.

³⁷ E. Peterson, "Das Problem des Nationalismus im alten Christentum", *Hochland* 44(1951-1952), pp. 216-223.

³⁸ Id., "Das Problem des Nationalismus im alten Christentum", in: id., *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, pp. 51-63.

³⁹ Id., *Il problema del nazionalismo*, cit.

⁴⁰ Id., "Book of Angels", in: id., *Theological Tractates*, p. 107.

not totally belongs to the earthly *polis*, since “they have no lasting city on earth” (Heb 13:14)⁴¹. This relativization of earthly citizenship is essential for Peterson, the liturgical function of the church expresses an eschatological reserve. Although the Church is not replacing the political community, it points towards an alternative way to understand the idea of a universal community. By overcoming political identities mostly expressed by ethnic distinction, Christianity presented itself as a new model of universality. Indeed, the Church appears to be a new *oikumene*, and because of this universalist potentiality, it came to be confused with the Empire. Belonging to the Church came to substitute belonging to a certain nation.

In *Das Problem des Nationalismus*, the tension between the plurality of principles acting in the universe, and the one sovereign is expressed in the language of angels serving Christ that can still turn away from their service. According to Peterson, there is an identification between the modern phenomenon of nationalism and the ancient concept of angels of nations⁴². By nationalism, ancient authors understood the communality of language, laws, religion, and customs of a given community. Often this community points to a common ancestor living in the same land. Angels are to be understood as spiritual principles and intermediate powers who administrate the world. They are sent by God, but their power can be corrupted. Early Christians’ idea of angels of nations derives from Judaism, as pointed out in Peterson’s account on Philo and on his account concerning the Greek translation of Deuteronomy 32:8-9. Nevertheless, this Jewish idea underwent transformation in the Hellenistic period and became influenced by the image of the intermediate powers of satraps, helping the Persian King to govern. According to Peterson, during the Hellenistic period this theory played an ideological

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Id., *Il problema del nazionalismo*, cit., p. 198.

role in the empire of Alexander, as it tried to neutralize the religious and national differences of the empire. Peterson's interpretation that this theory was shaped to overcome possible conflicts in the empire, has a polemical stance, since it implies that it emerged as a rhetorical strategy. As a mixture between the pagan idea of national gods with the Jewish idea of angels⁴³, the metaphor of angels of nations represents something like a spiritual principle which organizes a given community. In the line of Origen, Peterson accepted the idea of angels of nations as spiritual principles, linking it with the idea of a soul and spirit of a given nation. However, after the coming of Christ, the power of angels of nations has been limited. It is only in the process of revolt against the sovereignty of Christ that these angels of nations can be seen acting. Although they should be principles of order and unity, these spiritual principles might be corrupted by the divinization of the nations. Even though put into the shadow by the coming of Christ, angels of nations might reappear, and thus, they represent a temptation for the Church. Peterson's account on this topic is covered by Nicoletti, who states that the idea of angels of the nations can only be understood in a nationalistic sense if it is dealing with fallen angels. Nicoletti concludes that "this call upon the angels of the nations suggests a reaffirmation of the limit placed on political sovereignty by the existence of a superior power"⁴⁴. Hence, the nature of angels remains mediatory, and it is only when angels refuse to subordinate themselves to God that the "demonic nature of power"⁴⁵ can be seen at work. In modern words, nationalism is a power, but this power has been neutralized by the hegemony of Christ.

⁴³ An essential role in shaping the concept of the "angels of nations" and connecting it with linguistic diversity is Philo's work *On the Confusion of Tongues*, § 170-175. Peterson quotes this text explicitly and underlines Philo's idea of angels/daimon "as servants and minister of the ruler" (*Monothelism as Political Problem*, cit., p. 76).

⁴⁴ M. Nicoletti, "The Angels of the Nations", in *Theopopedia. Archiving the History of Theologico-political Concepts*, ed. by T. Faitini, F. Ghia, M. Nicoletti, University of Trento, Trento 2015, p. 10 (consulted on line 21.05.2023, <http://theopopedia.lett.unitn.it/?encyclopedia=angels-of-the-nations>).

⁴⁵ *Ibidem*.

A slightly different approach about the angels of nations can be found in Ratzinger's commentary to the Celsus-Origen debate⁴⁶. Therein, he explicitly rejects Peterson's interpretation, with a letter stating that "angels of the peoples can be viewed both under the aspect of the spirit of the people and under that of the soul of the people"⁴⁷. For Ratzinger, the angels of nations invoked in Origen cannot be good angels, and they are definitively not vehicles of salvation – at least after the coming of Christ, a view which derives from Origen's refusal of Celsus' doctrine concerning Israel. As it has been shown above, Celsus reduced Israel's identity to a national one, while Origen maintained the special religious role of Israel; since Israel was the only nation which remained under the power of God, and not under the power of angels. Ratzinger concluded through Origen's work that Israel was never a nation, "but rather the only part of humanity that had not fallen into the prison of national identity"⁴⁸. Thus, the angels of nations remain usurpers and symbols of disorder, and Christ's redemptive work brought about the overcoming of the power of angels.

Furthermore, Ratzinger's exegesis on the unity of the nations, which begins with Peterson's analysis on *Das Problem des Nationalismus*, can help us better understand what is at stake with this question of overcoming nationalism in the ancient world. Ratzinger proposes two ways in which national differences can be overcome: the first is the attempt of the Roman Empire, which tried to extend its rule over all nations, and in this process, it would provide unity. However, the second is the attempt to transcend national differences by baptism in the church, two *oikumenical* projects that confront each other⁴⁹.

As for Peterson, this confrontation is clear in his view. Departing

⁴⁶ J. Ratzinger, *The Unity of the Nations. A Vision of the Church Fathers*, trans. by B. Ramsey, Catholic University of America Press, Washington 2015, p. 44

⁴⁷ E. Peterson, *Il problema del nazionalismo*, cit., p. 202.

⁴⁸ J. Ratzinger, *The Unity of the Nations*, cit., p. 39.

⁴⁹ *Ibi*, pp. 12-15, p. 106-111.

from this fundamental observation is why he put so much effort in criticizing Eusebius of Caesarea. The latter engages uncritically with pagan structures to legitimate the power of the emperor. It is not possible to enter the details within the context of Peterson's criticism on the realized eschatology, and of the confusion between *Pax Romana* and *Pax Christi* presented in *Monotheism*.⁵⁰ Nevertheless, is important for our topic to underline that the cessation of national differences is also the kernel of Peterson's argument against Eusebius. For Peterson, the Eusebian account represents the climax of models of sovereignty wherein "monotheism is the metaphysically corollary of the Roman Empire which dissolves nationalities"⁵¹. The association between the Roman Empire and the divine monarchy appeared in the context of the supposition of cessations of both polytheism and polyarchies. Eusebius opposes the hegemony of the Roman Empire with national pluralism and presents this hegemony as the implementation of the doctrine of divine monarchy. According to Peterson, the doctrine of the divine monarchy is the foundation of the Eusebian account on politics. At the core of this model of sovereignty lies the analogy according to which Constantine imitates divine monarchy in his earthly rule: "in his own monarchy, he imitated the Divine Monarchy, the *one* king on Earth corresponds to the *one* God, the *one* King in Heaven and the royal Nomos and Logos"⁵². But a novel element also appears here: it is the question of providence, or in Peterson's terms "theological construction of history"⁵³. Within this new paradigm, events in history can be read as fulfilling the will of God.

⁵⁰ See R. Farina, *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea: la prima teologia politica del cristianesimo*, Pas Verlag, Zurich, 1966, and S. Runciman, *The Byzantine Theocracy*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1977, and for the limits of this interpretation M. Hollerich, "Religion and politics in the writings of Eusebius: Reassessing the first 'Court Theologian'", *Church History* 59, 3(1990), pp. 309-325 and K. Wengst, *Pax Romana and the Peace of Jesus Christ*, SCM Press, London 1987.

⁵¹ E. Peterson, *Monotheism as a political problem*, p. 94.

⁵² *Ibi*, p. 94.

⁵³ *Ibi*, p. 97.

Hence, as a church historian Eusebius can choose which events allegedly fit into God's plan. Indeed, this messianic reading of history is the most powerful imaginable legitimation mechanism. Herein, sacred and political history are bound together in a narrative which speaks about the birth of Christ within the Roman Empire. To summarize, it is a model of unity "fashioned by Christians [...] linking empire, peace, monotheism and monarchy"⁵⁴. The logic of this model consists in choosing between events in history which endorse unity at the religious and political level. Therefore, national "sovereignty is allied intimately with polytheism" and contrasted with the universal monotheist empire. After engaging with the legacy of Eusebius in the writings of Prudentius, Ambrose, Jerome, and Orosius, Peterson comments that one fundamental aspect that these polished models of sovereignty have forgotten: Christian Trinitarian dogma cannot be reduced to the monotheistic narrative developed in Eusebius⁵⁵. Finally, within Peterson's last pages of *Monotheism*, he contrasts the Trinitarian framework with all attempts of formulating analogies with the created order, and thereby refuses monotheism as piece of *Reichspolitik*.⁵⁶

To sum up, we had presented some steps in the construction of a model of sovereignty. In their different nuances one can distinguish between the divine monarchy, the monotheist model, the King of Persia model, and the angels of the nations model. Yet, all of them point towards a model of indivisible sovereignty on the political level, based on a religious image of unity. Hence, all of them represent forms of *theologia civilis* and are important, according to Peterson, because they laid the foundation for the Eusebian civil theology. The Church's habit of endorsing power comes from this historical heritage. Therefore, the first

⁵⁴ *Ibi*, p. 96.

⁵⁵ *Ibi*, p. 102.

⁵⁶ *Ibidem*.

step to become free from this heritage is to acknowledge the contrast with the original Christians' message. This incompatibility is also presented and discussed in detail in other of Peterson's texts, for example in *Witness to the Truth* or *Christ as Emperor*. By comprehending and critically reflect upon these models of sovereignty, it shall become clear how they have been used continually in various contexts to build (un-)orthodox political theologies.

4. The shadow of Eusebius: Reception of Peterson's work in the Orthodox Milieu

In this paper's last part, I focus on examples from Eastern Orthodoxy, in which religion and politics are intertwined. Hereby, we can see how Peterson's criticism of Christianity as being reduced to a civil religion is still valid. However, in countering Orthodox uncritical support for the empire and nation, some critical theological voices appeared⁵⁷. Some of these voices, representing a theological shift, referred directly to Peterson, while other authors do not refer to Peterson explicitly, yet have similar theological features. Let us consider the following account on the unity of the Church and the Empire of Patriarch Anthony of Constantinople provided within an article of John Meyendorff.

Patriarch Anthony (1389-1390, 1391-1397) was asked by the Great Prince of Moscow Basil I whether the commemoration of the Byzantine emperor's name could be dropped at liturgical service in Russia. 'My son' the patriarch answered, 'you are wrong in saying: We have a church but no emperor. It is not possible for

⁵⁷ For a comprehensive approach on this topic see K. Stoeckl - G. Ingeborg - A. Papanikolaou (eds.). *Political Theologies in Orthodox Christianity: Common Challenges-Divergent Positions*, Bloomsbury, London 2017.

Christians to have a church and not to have an empire. Church and empire have a great unity and community, nor is it possible for them to be separated from one another⁵⁸.

This quotation expresses exactly what Peterson named the theopolitical problem of monotheism serving as civil religion. Meyendorff's article focusing on the connection between eschatology and social responsibility, recognized a certain "ambiguity" in the way the "Byzantine experiment addressed the question of harmony". He stresses that therein the Church maintained the distinction between empire and religion and did not actually believe in realized eschatology. Yet, in my view, he is not critical enough with the issue of the empire. Speaking about Tsarist Russia, he stresses that the empire adopted a secular western model and only a Byzantine facade. Although Meyendorff is critical concerning the nationalist temptation, recognizing it as a weakness of Orthodoxy, he is comparing the failure of nationalism with the Byzantine empire. Religious nationalism represents for him a "capitulation before a subtle form of secularism, which Byzantium with its universal idea of the empire always avoided"⁵⁹. He fails to see that the Church's empowering of nationalism is just a stone's throw away from local states substituting the empire. The form of the state is less important than the *symphonia* principle. Meyendorff is a renowned theologian and historian, yet his insufficient criticism of the empire signifies the obsessive desire of unity with the political realm, often uncritically present within the Orthodox milieu. However, this desire for unity eventually is challenged by some contemporary Orthodox theologians. Moreover, some of these theologians draw on Peterson's perspective and its eschatological categories with their works.

⁵⁸ E. Barker, *Social and Political Thought in Byzantium*, Clarendon Press, Oxford 1975, p. 195 quoted in: J. Meyendorff, "The Christian Gospel and Social Responsibility: The Eastern Orthodox Tradition in History", in: F. Forrester Church - T. Francis George (eds.), *Continuity and Discontinuity in Church History*, Brill, Leiden 1979, pp. 118-130.

⁵⁹ J. Meyendorff, *The Christian Gospel and Social Responsibility*, p. 200.

Just like Peterson, the Greek theologian Christos Yannaras criticizes in his book *Against religion* the process that transforms Christianity into a *religio imperii*⁶⁰, which offers the political unity of the empire and even offers “new metaphysical understanding of politics”⁶¹. Also, for Yannaras, the turning point was represented by Constantine. He named the process begun by the emperor a “religionalization of the ecclesial event”⁶². By this expression, he understands the transformation of the eucharistic community into a binding religion, ensuring political unity by common worship. Christianity comes to play the same role as the ancient civil religion of the empire, which offered worship to the gods of Rome. Critical to this transformation, Yannaras sees alienation and individualization as consequence to this religionalization, while the church is transformed into a bureaucratic institution serving the common good. Furthermore, he emphasizes that the Orthodox Christian community turned “the catholicity of every local church into an absolute, let themselves slide into the affirmation in practice of ethnophiles, [...] and reconciling themselves to the role of a state religion”⁶³. This means that it is not the national or the imperial forms that are problematic for Yannaras, but any attempt of the Church to legitimize a political order, and therefore to reduce Christianity to a civil religion.

While Yannaras himself does not refer to Peterson’s works, there is a scholarly attempt to discuss Peterson’s ecclesiology along with the one of Yannaras. The essay of Pavlo Smytsnyuk⁶⁴ elaborates how both theologians define the church in relationship with the *polis*. This dis-

⁶⁰ C. Yannaras, *Against Religion*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline 2013 p. 135-144, the Greek version is from 2006. On Yannaras see also P. Smytsnyuk, “The Politicization of God: Soloviev, Clément and Yannaras on the Theological Importance of Atheism”, *ET-Studies* 13, 2(2022), pp. 265-288.

⁶¹ C. Yannaras, *Against Religion*, p. 138.

⁶² *Ibi*, p. 139.

⁶³ *Ibi*, p. 141.

⁶⁴ P. Smytsnyuk, “A Tortuous Boundary: Polis, Civil Religion, and the Distinction between the Sacred and Profane”, in: A. Bodrov - S. M. Garrett (eds.), *Theology and the Political*, Brill, Leiden 2020, pp. 106-127.

discussion points towards the notion of civil religion and how both authors have been criticizing the Church for adopting political aims. Pavlo Smytsnyuk carefully elaborates both similarities concerning the nature of the *ekkleisia* and dissimilarities concerning the nature of the political within the works of the Greek and German theologians. Although Yanaras' account on modernity and human rights is highly problematic⁶⁵, his distinction between “ecclesiastical event” and church as institution helps advance the discussion on civil religion in the orthodox space.

In line with Peterson's work, Cyril Hovorun, a contemporary Ukrainian theologian, uses the category of civil religion to explain phenomena like the “Russian world”, and the Balkanic style of nationalism⁶⁶. His work explains how the churches themselves contributed to this construction to ensure social and political benefits. One of the key processes in this civil religion is the Byzantine model of *symphonia*, in which Church and state mutually legitimize one another. In his explanation of the notion of civil religion, Hovorun refers to the Schmitt-Peterson debate⁶⁷. What is more, he reiterates Peterson's particular argument that only by reducing Christianity to deism, a theological-political problem might arise: “Civil

⁶⁵ See on this I. Kaminis, “The Reception of Human Rights in the Eastern Orthodox Theology: Challenges and Perspectives”, in: H.-P. Grosshans - P. Kalaitzidis, *Politics, Society and Culture in Orthodox Theology in a Global Age*, Brill-Schöningh, Leiden 2022 (consulted online 10.12.2022, <https://brill.com/edcollchap-oa/book/9783657793792/BP000022.xml>).

⁶⁶ C. Hovorun, “Civil Religion in the Orthodox Milieu”, in: K. Stoeckl - G. Ingeborg - A. Papanikolaou (eds.), *Political Theologies in Orthodox Christianity*, pp. 253-262, in particular p. 253. Describing the different orthodox churches in Ukraine, Hovorun is using the imperial versus the national paradigm developed by Peterson. He claims: “The divisions between the Orthodox Churches in Ukraine exists because the divided churches associate themselves with the opposed civil religions. The Ukrainian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate largely embraces the Russian imperial paradigm, while the Ukrainian Orthodox Church of the Patriarchate of Kiev and the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church rely on the nation-based civil religion. It seems that a reconciliation between the Ukrainian churches is impossible until they distance themselves from the civil religions they support” (*ibi*, p. 259).

⁶⁷ Id., *Politicization of Religion: Eastern Christian Case*, keynote lecture held at the “European Academy of Religion Conference” (Bologna, 22-25.06.2020) available on-line here: <https://www.youtube.com/watch?v=88qNf3LE8tM&t=5s> (consulted on 18.01.2022). This lecture is particularly interesting because it traces a line from the Schmitt-Peterson debate until today's attempts to use Christian ideas to legitimize political struggles.

religions tend to reduce the Trinitarian or Christological languages to the Unitarian language of one powerful God”⁶⁸. Like Peterson, his work also has an ecclesiological dimension. Hovorun’s theological project consists of criticizing the ideological narratives embedded within the structures of the Orthodox Church, explaining that the Church’s enhancing of political power affects its nature as an ecclesial community. Even before the beginning of the war against Ukraine, the works of Hovorun were focusing on deconstructing what he called political orthodoxies⁶⁹.

Another engagement with Erik Peterson’s refutation of Schmittian understanding of political theology can be found in the works of the Greek theologian Pantelis Kalaitzidis. He notes: “Peterson suggests that the authentic political teaching of Christianity – based, as it is, on the Trinity – should actually undermine the unholy union of religion and politics, instead of providing it with theological support”⁷⁰. While Hovorun frames his arguments in the line of the political theology debate, Kalaitzidis is using the Petersonian reading of eschatology, focusing on the aspect of fulfillment of prophecies. He reads the nostalgia for the Byzantine past as a form of realized eschatology; for him, theocracy and neo-nationalism are secularized forms of eschatology that drive the church to its submission to the authority of the state. Furthermore, Kalaitzidis interprets Peterson’s criticism on the Byzantine Empire as political Arianism (Christ subordination to the Father implies a monarchic vision of the universe implying at the political level the support for one king). For him, the latter’s strategy of legitimacy is rooted in Eusebius’ model of the theopolitical construction of a “single sovereign state”⁷¹. What is more, he develops Peterson’s idea of the analogy between monotheism and monar-

⁶⁸ Id., *Civil Religion in the Orthodox Milieu*, cit., p. 261.

⁶⁹ Id., *Political Orthodoxies: The Unorthodoxies of the Church coerced*, edited by A. J. Moyses - S. A. Kirkland, Fortress Press, Washington 2018.

⁷⁰ P. Kalaitzidis, *Orthodoxy and Political Theology*, World Council of Churches Publications, Geneva 2012, p. 31.

⁷¹ *Ibi*, p. 27

chy further by giving textual examples stemming from Orthodox hymns.

For the moment these critical engagements from Orthodox theologians with the Orthodox Church remain scholarly perspectives which have not yet been put into practice. However, they served as a basis for a *Declaration on the Russian World*, signed by more than 1400 Orthodox theologians⁷². This declaration contains insights and points toward an important future direction. It rejects any deification of the state, or any support for Caesaropapism. Orienting Christians' eyes towards the eschatological fulfillment, the declaration condemns any narrative that replaces the Kingdom of God "with a kingdom of this world, be that Holy Rus', Sacred Byzantium, or any other earthly kingdom" as non-Orthodox⁷³. The declaration rejects and condemns in a very clear language all forms of government that "deifies the state" as a form of usurpation of Christ's authority, and states that the Church's role is to build a theology of resistance against unjust political power.

5. Conclusions

Christian Orthodox engagements with the arguments of Erik Peterson are important echoes of his work. They prove that his scholarly and erudite arguments have reached to the core of a deep problem: power needs external legitimation, and because of this need, there is always the risk of formulating civil theologies. The role of theologians in front of this situation is to consolidate a theology of resistance against the Church's temptation to empower the various political narratives or regimes. Historical and political contexts differ from the time of Peterson's

⁷² *A Declaration on the "Russian World" (Russkii Mir) Teaching*, 13 March 2022 (consulted on line 20.09.2022, <https://publicorthodoxy.org/2022/03/13/a-declaration-on-the-russian-world-russkii-mir-teaching/>).

⁷³ *Ibidem*.

article; however, the theological criticisms still apply today. In the light of these parallels, two important points remain relevant: eschatological proviso towards any political system, and a refusal to read God's agency in any political event. Focusing on the prophetic nature of the Church, both Peterson and the cited Orthodox theologians agree that theology of history needs to be replaced with a critical theological reflection on political actuality. It is only through deconstructing ideological narratives embedded within the structures of churches that one can overcome the temptation of using Christianity as a civil religion. This temptation is beautifully summarized by Peterson: "As a mystery, power in the final analysis demands to be worshipped"⁷⁴. This sentence explains the continuity between religion and political language, but also puts them in opposition to each other. Hence, Christians are obliged to reframe the relationship between state and Church, by overcoming of the Byzantine dream of *symphonia*.

Concludingly we can observe that what started as a polemic against Carl Schmitt, Erik Peterson's deconstruction of political theology serves until today to offer theological instruments in refuting abuses of Christian narratives to legitimize political power. The posterity of Peterson consists in recognizing that reducing Christianity to a civil religion is a constant temptation, a temptation subverted only by a strong eschatological reservation. As has been demonstrated in this paper, the key to the debate is the political quest for religious legitimation. In contrast to the ancient religious function, Peterson's position implies a refusal of using Christian images of God, providence, order, and history to build political constructions such as empires and nationalism.

⁷⁴ E. Peterson, *Witness to the Truth*, in: id., *Theological tractates*, p. 166.

VOYAGE AU BOUT DE LA THÉOLOGIE POLITIQUE

Carl Schmitt e la postfazione di *Teologia politica II*

ALVISE CAPRIA

*Ils sonnent la révolte à leur tour contre l'Homme,
Leur vainqueur stupéfait encore et mal remis
D'un tel combat avec de pareils ennemis.
(P. Verlaine)*

Abstract. On the occasion of Hans Blumenberg's arguments in his book The Legitimacy of the Modern Age, which did not accept the theses set forth in Political Theology, Carl Schmitt, in the afterword to Political Theology II, returns to the question of the legitimacy of the Gesamtordnung by insistently relating it to the entire conceptual constellation of his thought. The first part of the paper will briefly reconstruct what meaning Schmitt gives to the lemma Political Theology and in what sense the secularisation of modern political concepts plays a central role in it. The second part will attempt to understand why the text attracted criticism from Blumenberg, and why according to him secularisation is primarily a linguistic problem indicating a gap in semantic function. Finally, the last part will analytically trace Schmitt's response to the German philosopher: it will be seen how the jurist not only reiterates how it is not possible to eliminate transcendence from the modern political horizon, but how the political categories themselves are intimately affected by the ineradicable question of enmity, which can only be grasped through fundamental questioning of the origin of theological-political concepts. As much as it takes the form of an "impossible dialogue", since both remain firm on their positions, the confrontation between Schmitt and Blumenberg is a precious testimony of how necessary it is to confront the problem of transcendence in the production of the political order.

Keywords. Carl Schmitt; Hans Blumenberg; Political Theology; Secularisation; Legitimacy

1. *Ripresentare, rappresentare, rivoluzionare.*

Dalla presenza (*Präsenz*) alla presentazione (*Präsentation*), e da lì alla rappresentazione (*Repräsentation*). Perché non si dà una ri-presenza (*Re-Präsenz*)? Bensì solo rappresentazione? Invece otteniamo la Ri-educazione (*Re-Education*). Sono tutte ri-voluzioni (*Re-revolutionen*) sospette. Origini (*Ursprünge*) artificiali, falsificazioni attraverso la creazione di verità (*durch Echt-Machen*), buone ri-parazioni (*Wieder Gut-Machungen*). Verginità artificiale. Ripresentificazione (*Repräsentifikation*)¹.

All'apparenza oscuro, questo brandello diaristico introduce bene l'argomento che deve essere affrontato per poter abbracciare analiticamente il *Nachwort* di *Teologia politica II*². Schmitt ha sempre posseduto un notevole spirito di comprensione dei concetti politici moderni, e questo ha fatto sì che potessero apparirgli in quell'assetto secondo il quale essi andavano a svolgere una funzione precisa all'interno dell'orizzonte assiomatico moderno, quella dello sforzo di rinvenire una legittimazione delle teorie politiche. Ed è quasi sempre così che Schmitt ha cercato di gloriarsi, come acuto osservatore della genesi e crisi dell'asse concettuale sovranità-decisione-rappresentazione, nel quale trovano spazio le vicende dello Stato moderno³. Attraversare questo tipo di concettualità significa quindi intendere ed interrogare le implicazioni e le aporie degli effetti dell'immane cesura della modernità politica, al di là di quella

¹ C. Schmitt, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-58*, Duncker & Humblot, Berlin 2015, p. 157, tr. nostra.

² Id., *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Duncker & Humblot, Berlin 1970; tr. it. *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Giuffrè, Milano 1992.

³ Naturalmente la funzione del giurista come custode della scienza del diritto – che però necessita di realizzarsi nell'azione politica – è vista da Schmitt come sempre più problematica in virtù dell'incapacità di un ripensamento sulla tenuta di una situazionalità in cui possano vigere delle normazioni non schiacciate sul criterio della proceduralizzazione. Si veda, ad esempio, A. Scalone, *Katechon e scienza del diritto in Carl Schmitt*, in «Filosofia Politica», 2(1998), pp. 283-292.

che è la funzione legittimante del comando politico⁴. Così, se il risultato della scienza politica moderna è stato quello di giuridicizzare la carica energetica del Politico mediante formalizzazione, Schmitt si è sempre dichiarato giurista, essendo che egli pone al centro della sua riflessione il rapporto di questi concetti con ciò che al meramente giuridico non può essere ricondotto⁵, costruendo al contempo un pensiero radicale del Politico così come viene determinato dai concetti giuridici. In questo gesto di pensiero si può capire come l'operazione della teologia politica compiuta da Schmitt abbia un ruolo centrale: essa sola permette di intendere cosa quei concetti implicino nel loro stesso porsi, mentre «essi, nella semplice formulazione di ciò che esplicitamente dicono, non riescono ad evidenziare queste implicazioni né a mostrare il loro concreto movimento⁶». Cerchiamo dunque di capire cosa sia per Schmitt l'operazione teologico-politica e perché essa venga nuovamente ed esplicitamente chiamata in causa, quasi a suggello della propria produzione, all'incirca cinquant'anni dopo la sua prima comparsa⁷.

Teologia politica I ha come tema centrale la questione della sovranità, e, dunque, la nozione di unità e della tenuta dell'ordinamento. Un itinerario che necessita di inserirsi all'interno della dimensione statale, giacché è nello Stato vi è come forma⁸ che si inverte il tentativo moderno di

⁴ E dunque ciò che è da pensare non è la sua proposta, bensì esattamente la sua capacità di comprendere un atteggiamento intellettuale che nasconde un'operazione logico-formale. Per ulteriori specificazioni, si rimanda a G. Duso - S. Chignola, *Storia dei concetti e filosofia politica*, FrancoAngeli, Milano 2008.

⁵ Varie sono le testimonianze schmittiane in proposito. Tra le più celebri, ricordiamo quella a Bobbio, per cui Schmitt dichiara che egli e il filosofo torinese sono «beide Berufsjuristen und nicht Berufsrevolutionäre» (C. Schmitt - N. Bobbio, *Carteggio*, in «Diritto e cultura»1(1995), n.5, pp. 49-81, lettera del 10 febbraio 1980); e quella espressa in F. Lanchester, *Un giurista davanti a se stesso. Intervista a Carl Schmitt*, in «Quaderni costituzionali» 1(1983), pp. 5-34, in cui Schmitt sostiene di essere «al cento per cento giurista e [...] tutta la sfortuna del giurista vi è coinvolta».

⁶ G. Duso, *Carl Schmitt: teologia politica e logica dei concetti politici moderni*, in «Daimon» 13(1996), pp. 77-98.

⁷ Com'è noto, la prima *Teologia politica* ha visto la luce nel 1922, con una seconda edizione «praticamente immutata» nel 1934 (C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1922 (19342); tr. it. *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in C. Schmitt., *Le Categorie del Politico. Saggi di teoria politica*, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 29-86.

⁸ Sia perché la forma Stato nasce come tentativo di stabilizzare e costruire razionalmente un ordinamento

codificare il Politico mediante il diritto (che è poi diritto pubblico), facendo coincidere il Politico con lo statuale – seppur, come avrà modo di dire qualche anno più tardi Schmitt, il secondo presupponga il primo – ed eludendo, in un certo senso, quanto invece è di quella forma origine⁹. Viene così sottolineato non tanto ciò che le teorie politiche moderne hanno affermato, ma uno strato ulteriore di cui la forma necessita per prodursi e per funzionare. La grande domanda di *Teologia politica I* è: come si produce la forma politica? La risposta è che essa necessita di una funzione (eccedente rispetto alla stessa forma che necessita di costruire) non esattamente pensabile mediante canoni formali, bensì all'interno della cornice di un «concetto limite¹⁰», quello della decisione sullo 'Stato di eccezione'. Esso non è tanto il momento evenemenziale che lacera l'ordinamento – giacché Schmitt, più che un pensatore del disfacimento, è un pensatore dell'ordine delle cose umane¹¹ – bensì dimostrazione di come non si possa ottenere una situazione 'normale' senza realizzazione della stessa mediante assunto decisionale. Così facendo, nella *mise en forme* mediante decisione si va ad eccedere la strutturalità della compagine legittimante la forma politica moderna per confrontarsi con il punto

politico che non debba essere destinato al rovesciamento perpetuo a causa delle differenti convinzioni degli uomini nel momento in cui vengono in conflitto, sia perché lo scenario del 'contratto sociale', in cui viene a legittimarsi il concetto moderno di sovranità è un rapporto formale, indifferente rispetto ai contenuti del comando politico. Questo movimento viene a costituirsi come epifenomeno, notoriamente, con Hobbes. Sul punto, si veda M. Farnesi Camellone, *Indocili soggetti. La politica teologica di Thomas Hobbes*, Quodlibet Studio, Macerata 2013, soprattutto pp. 23-28 e 43-80.

⁹C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen. Synoptische Darstellung*, Duncker & Humblot, Berlin 2018 (prima ed. 1927; 19322; 19333; 19634); tr. it. parz. *Il concetto di Politico*, in C. Schmitt., *Le Categorie del Politico*, cit., pp. 89-165. Sul punto, si vedano le sempre acute osservazioni di M. Nicoletti, *Trascendenza e potere*, Morcelliana, Brescia 1990, pp. 260-261, in cui si ricorda come per Schmitt questo livello originario sia intimamente connesso con la dimensione 'esistenziale', della vita concreta, punto non ulteriormente sussumibile rispetto ad una riflessione politica che voglia essere al contempo analitica e rigorosa.

¹⁰C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 33.

¹¹Come ebbe a sottolineare un attento lettore di Schmitt (L. Strauss, *Anmerkungen zu C. Schmitt, Der Begriff der Politischen*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 67(1932), pp. 732-749. tr. it. *Note sul 'Concetto di Politico' in Carl Schmitt*, in G. Duso (ed.) *Filosofia e Pratica del pensiero. Eric Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt*, FrancoAngeli, Milano 1988, pp. 315-332).

scaturente della sua origine¹². Questo movimento, attraverso la decisione, ostende esattamente quella struttura che si rivela essere fulcrata sulla rappresentazione: nel rendere presente l'assente, nel costante e necessario riferimento all'idea (non rinvenibile nell'empiria) trascendente, si mantiene «ferma la consapevolezza della trascendenza di Dio anche nei confronti del linguaggio in cui questa si presenta¹³». L'impianto rappresentativo – un tema cardine all'interno della teologia – si dimostra, per Schmitt, fondamentale al fine di cogliere il segreto della forma politica moderna, necessario per poter pensare quest'ultima in quanto unico costruito capace di evidenziare l'inadeguatezza di poter comprendere una realtà semplicemente mediante un comune uso del linguaggio politico. La realtà politica non può essere ordinata senza un continuo riferimento al suo trascendimento. In questo senso Schmitt dimostra non che, come vorrebbe una certa vulgata, si tenta di fondare la politica su basi 'religiose' o 'teocratiche', bensì semplicemente che ciò che fonda la possibilità di fare politica (il momento ordinante l'immediata a-normabilità dell'assunto energetico originario) è la comprensione di una struttura concretamente attiva di un movimento di pensiero che si può rinvenire anche nella teologia (e che impedisce di rendere Dio un mero oggetto

¹² «Tale decisione è propria, in senso ampio, di ogni percezione giuridica. Infatti ogni pensiero giuridico traspone [*überführt*] l'idea giuridica, che nella sua purezza non diventa mai realtà, in un altro aggregato concettuale e aggiunge un momento che non può essere fatto derivare né dal contenuto dell'idea giuridica, né, nel caso d'impiego di una qualsiasi norma giuridica generale positiva, dal contenuto di quest'ultima. Ogni concreta decisione giuridica contiene un momento di indifferenza contenutistica [*ein Moment inhaltlicher Indifferenz*], poiché la conclusione giuridica non è deducibile [*ableitbar*] fino in fondo dalle sue premesse, e la circostanza che una decisione è necessaria resta un momento determinante di per sé» (C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 55). Si vedano sul punto le osservazioni di C. Galli, *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, Il Mulino, Bologna 2008, pp. 53-58. Sulla categoria di 'normalità' in Schmitt, cfr. M. Croce - A. Salvatore, *The Legal Theory of Carl Schmitt*, Routledge, London 2012, pp. 34-39. Come ricorda Kervégan, la decisione permette di realizzare una 'politica del diritto' che possa inserirsi, pur con un fondo di 'irrazionalità', all'interno di un meccanismo da normare che però abbia tutte caratteristiche della razionalità (J. F. Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité*, Puf, Paris 1992, pp. 36-39).

¹³ G. Duso, *Ripensare la rappresentanza alla luce della teologia politica*, in «Quaderni fiorentini» 41(2012), pp. 9-47. Schmitt dedicherà grandissima attenzione a queste tematiche anche e soprattutto nel coevo *Römischer Katholizismus und politische Form*, Klett-Cotta, Stuttgart 1923, (1925²); tr. it. *Cattolicesimo romano e forma politica*, Giuffrè, Milano 1986.

scientifico) e che trova, appunto, nella teologia politica la sua sistemazione¹⁴. Questo il senso di una ‘sociologia dei concetti giuridici’, in cui, con una certa sicurezza, Schmitt afferma l’analogia tra concetti teologici e concetti politici¹⁵, un’analogia non meramente vuota e simbolica, ma (di qui il recupero del pensiero controrivoluzionario) strutturale, perché permette di pensare le categorie epistemiche in senso concreto rispetto alla loro capacità metamorfica. Questo è il modo di intendere la *radikale Begrifflichkeit* all’interno della quale viene risaltato come l’orizzonte metafisico sia il quadro in cui si iscrive una determinata epoca, perché in esso va a costituirsi il senso ultimativo della politica e del diritto in termini intensionali, soggiacenti alle condizioni di possibilità dell’unità (politica) di un gruppo¹⁶. Parallelamente al ‘rendere visibile’ fa capolino il ‘concetto’ di secolarizzazione: più che il passaggio ‘epocale’ dal teologico al politico (che pure secondo Schmitt si fa potentemente presente), ciò che emerge è la capacità del concetto politico di rimandare in senso costante ad un qualcosa che gli è intrinseco (e che del concetto è propulsore) ma che esso non può perfettamente rappresentare, pena la perdita della sua carica energetica immediata – accennando dunque che il piano della politica non può risolversi meramente nella sua mondanità¹⁷.

¹⁴ Non si tratta tanto di far discendere il movimento della decisione e la sistemazione teologico-politica da un ‘atto di fede’, o di rendere Schmitt un ‘teologo politico’ che ragiona secondo ‘posizioni fideistiche’, come emerge dalle posizioni di Heinrich Meier – sebbene lo studioso abbia il grandissimo merito di concentrarsi, seguendo un filone Straussiano, sull’importanza data da Schmitt alla *Ernsthaftigkeit* – (cfr. H. Meier, *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, Metzler Verlag, Stuttgart-Weimar 2009; tr. it. *La lezione di Carl Schmitt. Quattro capitoli sulla distinzione tra Teologia politica e Filosofia politica*, Edizioni Cantagalli, Siena 2017), bensì di sottolineare la dimensione *sub specie aeternitatis* dell’istituzione politica, la sua capacità di rapportarsi con una dimensione altra rispetto alla sua mera produzione storica, di contro ai precipitati dell’epoca capitalista e meccanicistica, che appiattiscono la legittimità della produzione politica (e concettuale) alla loro proceduralità (sul punto, si vedano le riflessioni sulla ‘forza rappresentativa’ di M. Nicoletti, *Trascendenza e potere*, cit., pp. 242 sgg.). Un tema sul quale il giovane Schmitt, *mutatis mutandis*, si era ampiamente concentrato, come dimostra, ad esempio, lo scritto del 1916 dedicato a Daübler.

¹⁵ C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 66.

¹⁶ Come sottolinea bene S. Chignola, *La politica, il Politico e il suo concetto. Koselleck, Schmitt e la Begriffsgeschichte* in «Filosofia Politica» 2(2016), pp. 233-256.

¹⁷ C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., Prefazione alla seconda edizione, p. 61.

La sociologia dei concetti giuridici, allora, deve inserirsi precisamente su quello snodo teoretico al fine di recuperare e vivificare il ruolo enzimatico della trascendenza per il concetto politico.

Ricostruite, per quanto con una certa brachilogia, queste premesse, è da evidenziare che in Schmitt si fanno strada due dimensioni sotterranee, distinte ma legate a doppio filo: un percorso di teologia politica, che concerne la costruzione concettuale di un dispositivo assiomatico non meramente analogico ordinante le cose umane secondo il movimento della forma rappresentativa facente capo alla sovranità; e un percorso che si concentra sul problema teologico-politico, ossia sull'effetto di un'azione concettuale che possa riappropriarsi, tematizzandola, della dimensione eminentemente politica (e conflittuale) delle cose umane oltre e contro la crisi delle strutture di pensiero (che è, per Schmitt, crisi della loro legittimazione).

Concludendo questa prima sezione, possiamo dunque ritornare all'inciso posto in apertura: se la centralità della rappresentazione è stata mostrata (la teologia politica è la struttura concettuale che permette di concentrare l'attenzione su quello che è il concetto moderno per eccellenza, la sovranità mediante rappresentazione – il presentarsi dell'idea), in questo senso non può esserci una ri-presenza, non può darsi nel moderno una prospettiva politica che non sia mediata dalla teoria del concetto. Non c'è presa assoluta da parte della politica nella modernità se non attraverso la mediazione concettuale, giacché i concetti delimitano anche ogni esperienza possibile e ogni teoria pensabile¹⁸ – e per Schmitt in tal senso qualsiasi proposta che cerchi di evitare questo passaggio, delegittimandolo (e dunque non considerando l'immenso

¹⁸ Indirettamente, questo sarà un punto che ispirerà Koselleck rispetto all'impresa della *Begriffsgeschichte*. Sul punto, si veda M. Merlo, *La ambivalencia de los conceptos. Observaciones acerca de algunas relaciones entre Begriffsgeschichte e historiografia del discurso politico*, in «Res publica» 1(1998), pp. 87-101 e S. Chignola, *La politica, il Politico e il suo concetto*, cit. Per i rapporti Schmitt-Koselleck, fondamentale è l'epistolario. Cfr. C. Schmitt - R. Koselleck, *Der Briefwechsel: 1953-1983*, Suhrkamp, Berlin 2019.

debito che la modernità deve alla secolarizzazione del contenuto teologico rappresentativo) si presenta come una ‘rieducazione’, una sorta di imprinting ideologico che cerca di fare *tabula rasa* della teologia politica da un lato, e del problema teologico-politico dall’altro. Chiunque riproponga la ‘presenza’ e il darsi immediato del moderno sta cercando di trarre in inganno, proponendo una ‘rivoluzione sospetta’, che si traduce semplicemente in costruzione arbitraria di modelli normativi che cercano di eliminare, in una sorta di ‘verginità artificiale’, il rilievo insostituibile dell’ecceità costitutiva e fondante lo sviluppo in senso formale della modernità politica. Esattamente su questo punto va a collocarsi la disputa che vede protagonisti Blumenberg e Schmitt.

2. Leggibilità della secolarizzazione.

Nell’agosto del 1969, mentre è al lavoro su *Teologia politica II*, che nelle intenzioni dell’autore dovrebbe essere un omaggio da collocare all’interno della *Festschrift* per i settant’anni dell’amico Hans Barion, Schmitt riceve da Gerd Giesler il testo *La legittimità dell’era moderna*¹⁹. Pur completando il saggio ad inizio novembre dello stesso anno²⁰, il volume colpisce teoreticamente Schmitt, tanto da chiedere annosamente

¹⁹H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1966, 19742 (seconda versione modificata anche grazie ai colloqui con Schmitt); tr. it. della seconda edizione *La legittimità dell’età moderna*, Marietti, Genova 1992, mentre una traduzione dei passi della prima edizione rilevanti per la comprensione della polemica con Schmitt possono essere rinvenuti in C. Schmitt - H. Blumenberg, *Briefwechsel 1971-1978 und weitere Materialien*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2007; tr. it. *L’enigma della modernità. Epistolario 1971-1978 e altri scritti*, Laterza, Roma-Bari 2012, pp. 4-18. Nel corso dell’esposizione di questo articolo si citerà, a seconda della necessità e sempre specificando l’edizione, da entrambe le fonti. La collettanea per Barion si intitola *Eunomia. Freundesgabe für Hans Barion zum 16. Dezember 1969*, Brockhaus, Wiesbaden 1969. Il saggio di Schmitt è alle pp. 83-147. Verrà ristampato in volume con l’aggiunta della postfazione nel maggio del 1970.

²⁰Cfr. la lettera a Forsthoff del 4 novembre 1969, in cui Schmitt dopo ‘indicibile lavoro’, sosteneva di essere giunto a capo delle sue fatiche, sottolineando, peraltro, come il testo avesse senso proprio perché si concludeva con «l’incursione energica verso il trattamento della disposizione scientifica moderna di ogni teologia politica (Hans Blumenberg, *La legittimità dell’età moderna*)» (C. Schmitt - E. Forsthoff, *Briefwechsel 1926-1974*, Akademie Verlag, Berlin 2007, pp. 293-294, tr. nostra).

a Koselleck, per ‘imbarazzo da verifica’, altra documentazione sulla problematica della *στάσις* (uno dei temi centrali del saggio) in vista della pubblicazione in volume del contributo nella primavera successiva²¹, non mancando maliziosamente di chiedere opinioni all'ex allievo riguardo a Blumenberg e alla sua produzione²² – e probabilmente la risposta koselleckiana, di mesi successiva, per quanto corposa e ‘neutrale’, non deve averlo soddisfatto²³. Certo è che Schmitt, a ragione, deve essersi sentito chiamato in causa.

Blumenberg compie un'impresa gargantuesca con il suo testo. Se certamente uno dei suoi meriti è quello di collazionare, ricucendoli in una trama originale e per certi versi critica, frammentarietà filosofiche diversissime di autori «condannati all'assenza di interlocuzione reciproca» (come Strauss, Jonas, Voegelin, Arendt, Löwith e, naturalmente, Schmitt)²⁴, è anche vero che solo grazie ad una manciata di loro (Schmitt

²¹ «Formulo la mia richiesta in modo spudorato perché mi ritrovo in un grande imbarazzo da verifica [*Verifizierungs-Verlegenheit*], e necessità di concludere un contributo (per la *Festschrift* dei 70 anni di Barion). Chi scrive la voce *stasi* presso di voi? Ho agonizzato sulla *στάσις* e sull'ἐχθρός in Platone fin dalla nota nel *Begriff des Politischen* [...] Il risultato è il seguente: *στάσις* significa in Platone: 1) stasi = riposo / posizione [*Ruhe/Standort*]; (opposto: movimento [*Bewegung*]); *κίνησις*, si veda la conversazione nel *Sofista* (Socrate con Teodoro, gli amici di Elea, e Teeteto) 250a e sgg. *κίνησις*, (appartiene anche all'essere [*Seienden*]) e *στάσις* (*riposo*) sono; il moto e il riposo sono qualcosa di distinto dall'essere, etc. 2) *stasis* = rivolta, ribellione (*disordini* politici [politische *Unruhe*]) *Politeia* 5, cap. XVI, 470. Antonimo: *La calma* (politica) potremmo dire. Nel lessico di Gernoll, i due significati sono semplicemente, bruscamente, menzionati fianco a fianco. Cosa significa questo? Come si spiega? [...] Il mio interesse si concentra (per il senso politico-teologico [*wegen des politisch-theologischen Sinne*]) sulla parola *στάσις* = *disordine* [*Unruhe*] nelle spiegazioni della Trinità di Gregorio di Nazianzo, provenienti dal neoplatonismo e dal plotinismo. Perdonate la mia incursione [*Überfall*]. Una riga di risposta sarà sufficiente. Qualcuno dei suoi colleghi ha notato il problema?» (C. Schmitt - R. Koselleck, *Der Briefwechsel*, cit., pp. 223-224; Lettera di Schmitt del 29 aprile 1970, tr. nostra, corsivi dell'autore).

²² «L'indagine copernicana (*revolutionen*) di Blumenberg sulla metafora (Suhrkamp, 138) è fruttuosa [*fruchtbar*] per lei? Un pericoloso zelo [*gefährlicher Eifer*] si accende in me in occasione della sua “Legittimità dell'età moderna”. La voce di queste cose si diffonde rapidamente» (nota a piè di pagina di Schmitt nella lettera a Koselleck del 13 maggio 1970, *ibi*, p. 229, tr. nostra).

²³ Koselleck non coglie la provocazione insita nella lettera schmittiana, e si limita ad elogiare intellettualmente Blumenberg come ‘l'ultimo storico’, «nella misura in cui assume il dettame che ogni epoca è metodologicamente formalizzata direttamente a Dio fino alla sua conclusione. Il suo approccio è coerentemente anti-teologico e il suo metodo, corrispondentemente funzionale, porta alla luce intuizioni sorprendentemente variegate. [...] Qui sta il suo autentico contributo allo studio della storia» (lettera di Koselleck a Schmitt del 2 agosto 1971, *ibi*, pp. 237-238).

²⁴ Come ricorda B. Accarino, *Lacune*, Manifestolibri, Roma 1998, pp. 35 sgg.

in testa) egli è portato a riscrivere *ex novo* la prima parte della sua opera a metà anni settanta, dedicata alla secolarizzazione, «categoria dell'ingiustizia storica». Ma andiamo con ordine.

È noto che Blumenberg ha di mira principalmente, in questa sezione, la disputa teologico-politica nelle posizioni, principalmente, di Schmitt e Löwith. Sul primo, si è già detto. Riguardo al secondo, basterà ricordare come egli, in *Meaning in History* concluda che l'essere umano sia in grado di esperire solamente due tipologie di temporalità storica: una, circolare ed eterna, vissuta dall'antichità classica e dal mondo pagano, nella quale è assurdo interrogarsi sul senso e sulla direzione della storia, giacché ciò che si poteva fare era solamente volgere lo sguardo al passato in modo da attualizzare l'ἵστορέειν all'interno della cronotopica presente, rinvenendo e vivificando così il discorso mitico; mentre la seconda, strutturata in vista del futuro e in un punto extra-temporale, assume i canoni di 'filosofia della storia', al cui interno viene costruito un orizzonte assiomatico perfettamente misurabile rispetto alla direzione da intraprendere, al *punctum* da raggiungere, al fine da realizzare – come con la rivelazione cristiana, coincidente con la seconda venuta di Cristo (Agostino, Giocchino da Fiore), oppure (ma non è altro, per Löwith, che una sua versione secolarizzata e mondanizzata), un orizzonte di pieno progresso o liberazione dell'umanità dalle catene dell'oppressore (Bossuet, Marx)²⁵.

Blumenberg attacca la secolarizzazione non tanto dal punto di vista sociologico, bensì ritenendola una dannosa categoria di interpretazione storica²⁶. Prendendo di petto le tesi löwithiane (e più tangenzialmente

²⁵ K. Löwith, *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1949; tr. it. *Significato e fine della storia*, Il Saggiatore, Milano 2010. Per Löwith, di cui qui non è possibile indagare più ampiamente le sue posizioni, si rinvia a G. Fazio, *Il tempo della secolarizzazione. Karl Löwith e la modernità*, Mimesis, Milano 2015. Più in generale, per il dibattito novecentesco sulla teologia politica (come anche in generale sul dibattito Schmitt-Blumenberg che tocca anche Löwith), nonché per la magistrale ricostruzione semasiologica della nozione di teologia politica, si rimanda a M. Scattola, *Teologia politica*, Il Mulino, Bologna 2007, cap. V.

²⁶ P. De Vitiis, *La teologia politica come problema ermeneutico*, Morcelliana, Brescia 2013, p. 41.

quelle schmittiane), Blumenberg ricorda come l'autocomprensione storica di un'epoca non risiede solo nella sua costellazione concettuale di riferimento, ma anche e soprattutto sul costruito epistemologico mobilitato a legittimare la stessa. Imponendo alla storia una lettura teologica (la storia come storia della salvezza) nel momento in cui si fonda la modernità, non è possibile evidenziarne i criteri di autonomia e 'distacco' rispetto ad un passato che sembra già decidere per essa. La modernità, dunque, si troverebbe legata inevitabilmente alla 'continuità' di elementi costanti (di origine teologica) il cui unico fine è la propria autovalorizzazione: una «categoria dell'ingiustizia storica» (come Blumenberg ha cura di chiamare la secolarizzazione), cui si deve porre rimedio, per evitare variazioni sul tema della 'sostanza', e quindi incatenare il concetto alla sua sostanzializzazione²⁷. Un errore che deriverebbe da un'assunzione involontaria della filosofia della storia di matrice hegeliana, per cui la vera rottura (tra cosmo pagano e progresso cristiano) avrebbe trasferito un momento pre-istorico e pre-teologico alla sua completa realizzazione (e successiva 'mondanizzazione'²⁸): ma così facendo, si andrebbe da un lato contro la stessa possibilità di una coscienza storica autonoma, e, dall'altro, si perverrebbe a sostenere paradossalmente che, per così dire, *et si saeculum non daretur* la storia stessa giungerebbe alla sua conclusione. Ci si deve dunque liberare della categoria di secolarizzazione; e, fermo restando che 'secolarizzazione', risalendo addietro nell'indagine semasiologica, sia il dispositivo concettuale mediante il quale originariamente si va a costruire l'operazione giuridica volta ad espropriare gli ecclesiastici dei loro benefici²⁹, che valore può avere (*se non ideologico*, sembra dire Blumenberg), l'assumere il termine in senso sostanziale al

²⁷ «Affermazioni aprioristiche sulla questione se nella storia esistano o meno delle costanti sostanziali non possono essere enunciate; si può dir solo che la situazione epistemologica dello storico non potrebbe venir ottimizzata grazie all'accertamento di *quanta* storici elementari» (H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., p. 35 [seconda ed.]). Si vedano anche per raffronto le pp. 22-23 [seconda ed.].

²⁸ R. Russo, *Concetto e Narrazione. Introduzione alla filosofia di Hans Blumenberg*, Palomar, Bari 1997, p. 40.

²⁹ H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., pp. 9-17 [seconda ed.].

fine di legittimare l'appropriazione indebita compiuta dalla modernità politica rispetto ai concetti teologici, se non quello di 'espropriarne' la propria autofondazione, la propria autolegittimità? Ovvero, posto che i moderni compiono un *greifen* (che si tramuta in un *nutzen*) illegittimo del concetto originariamente 'teologico', perché il teologico vanterebbe criteri legittimativi rispetto al politico³⁰? Blumenberg incalza esattamente qui Schmitt e il suo *mot célèbre* per cui «Tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati³¹». A cosa deve riferirsi l'originaria appropriazione della teologia, ad un certo punto della retrodatazione, se non alla 'donazione originaria' della rivelazione? Questo ragionamento, per Blumenberg, naturalmente esclude qualsiasi possibilità di approccio critico e rigoroso, dacché recherebbe in sé la più completa cesura di analisi storica. Ciò che nasce da un pensiero del 'concetto teologico secolarizzato' è solamente la disperata esigenza di recuperare una costante linguistica all'interno di una funzione sociologica, senza tener conto dell'identità semantica: l'atto «di una coscienza delusa» che gioca le sue carte in chiave anti-moderna, nel senso deteriore del termine, come precipitato delle conquiste illuministe, le quali esaltano i prodotti della razionalità umana nell'autocomprensione di una legittimità che possa essere distacco da quanto possa oscurare la sua liberazione di entità autonoma³². Il linguaggio per una ragione storico-costitutiva tende ad estendere le richieste della coscienza, potenziandola in senso desiderativo e, finanche – pur non rientrando compiutamente nel gesto espressivo – legittimandolo: se una cosa può

³⁰ *Ibi*, pp. 63-64 [seconda ed.]. Cfr. anche B. Accarino, *Lacune*, cit., p. 36.

³¹ C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 61.

³² «La frase "tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati", da quando è stata formulata per la prima volta nel 1922, non è divenuta più attendibile in quanto abbiamo imparato a chiederci se questa "modernità" sia mai stata moderna – qui abbiamo le marcate asincronie temporali nella simultaneità cronologica, la permanenza del non-ancora-moderno nella modernità, il ritardo fondamentale dell'Illuminismo» (H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., p. 17 [prima ed.]. cfr. gli stessi passi modificati nella seconda ed., pp. 97-98). Come nota Haverkamp, Blumenberg considera il riferimento al concetto di Politico schmittiano un "atavico risentimento" premoderno che però per questo motivo non riuscirebbe a soddisfare i propri criteri di necessaria visibilità (A. Haverkamp, *La sécularisation comme métaphore: Hans Blumenberg interprète de la modernité*, in *Transversalités* 87(2003), pp. 15-28).

essere espressa, anche velatamente, rischia di veder fondata la sua essenza, di veder radicati i suoi presupposti. Non c'è da stupirsi dunque, se le decisioni che gli uomini hanno compiuto nei secoli rappresentano delle urgenze prima manifestate solo linguisticamente: «prendere nuovamente alla lettera ciò che era stato espresso metaforicamente ha sempre fatto parte dei fraintendimenti che producono storia³³». È dunque forse più plausibile che i concetti 'teologici' proponenti l'assolutismo divino siano semplicemente traslazioni linguistiche di quello che invece era l'ordine politico vigente, fattore che renderebbe la stratificazione dell'espressione linguistica, «secolarizzata come cavallo di Troia di idee che in una nuda immediatezza sarebbero state ritenute inaccettabili³⁴», non tanto la conferma di una legittimità del processo di secolarizzazione stesso, bensì la riprova di come il linguaggio tenda a rioccupare campi problematici di volta in volta apertisi a causa dell'esautoramento di una funzione linguistica precedente³⁵ – e proprio questo caratterizzerebbe l'avvento della Modernità: quest'ultima è un progetto che viene ad occupare uno spazio lasciato vuoto da esigenze storiche contingenti. Allora la 'mondanità' è esattamente non quanto si eredita da un'epoca teologica, bensì un compito da (auto)fondare costantemente e criticamente al di là della sua (im)possibile eredità³⁶.

³³ H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., p. 17 [prima ed.]. cfr. la seconda ed., p. 95.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Blumenberg prende proprio ad esame un esempio schmittiano mediante categorie schmittiane, ossia la nascita dello Stato moderno: «La transizione di prerogative relative a convinzioni interiori assolute nell'unità di azione esterna dello Stato corrisponderebbe molto verosimilmente ai criteri di una secolarizzazione, se la situazione iniziale di questo processo non fosse determinata dall'assurdità del fatto che la rivendicazione assoluta della teologia come realtà politicamente tangibile si era presentata [...] nell'aspetto molteplice della sua confessionalità, e con il ristagnare dei conflitti con ciò prodottisi aveva reso necessaria la rinuncia per volontà propria ai beni ecclesiastici in favore dello Stato. Con queste qualità pseudomorfe trasferite allo Stato nazionale, tre secoli dopo si rende necessario un processo analogo, in base al quale la proiezione esterna della categoria di nemico nel rapporto tra Stati non risulta più possibile, quanto meno e in primo luogo nelle aree di conflitto continentale; era da prevedere che il nuovo superamento attraverso una contrapposizione singolare di questa categoria con il dualismo Oriente-Occidente potesse essere solo un breve intermezzo. Se non è più possibile credere che la scelta tra il bene e il male si stagi senza mediazioni nella storia, che ogni azione politica partecipi a questa scelta, viene meno la suggestione dello stato di eccezione come normalità del 'politico', la cui tecnica è più simile alla tipologia delle grandi amministrazioni che ai fulmini di Zeus e ai decreti della predestinazione» (*Ibidem* [prima ed.]; seconda ed., p. 97).

³⁶ *Ibi*, p. 81 [seconda ed.]

3. *In rivolta con se stessi.*

Schmitt, nella postfazione della sua seconda *Teologia politica*, non mancò di approfittare della stoccata di Blumenberg per corroborare da un lato l'argomentazione generale del testo, ossia la liquidazione di ogni teologia politica, e dall'altro per avere l'occasione di testare, nuovamente, le sue teorie, che con gli anni – pur mantenendo il medesimo nucleo teoretico – erano state soggette a rimaneggiamenti (dovuti anche e soprattutto alla biografia personale dell'ex *Kronjurist*³⁷). Com'è noto, il contributo si basa in gran parte su di uno smantellamento delle argomentazioni petersoniane sul monoteismo³⁸, del quale, oltre a demolirne la metodologia assolutamente non rigorosa (non tenendo fede alla storicità dei concetti e al loro mutamento di significato e funzione)³⁹ Schmitt critica innanzitutto il fatto che egli abbia assunto come modello delle proprie tesi solamente Eusebio di Cesarea, applicando poi alle successive posizioni cristiane le conclusioni derivate da quell'unico esempio⁴⁰; in secondo luogo, Eusebio è qui presentato secondo criteri morali, non scientifici⁴¹; oltretutto, Peterson, mostrando come non sia automatica la trasmissione tra unico Dio e unico imperatore, in realtà sta solo provando che non c'è una diretta derivazione tra monoteismo cristiano e monarchia, bensì le restanti categorie possono subire la traslazione⁴²; infine, la tesi petersoniana della netta separazione tra ambiti (uno teologico ed

³⁷ Oltre a definire la *Teologia politica II* un 'testamento', Schmitt asserisce che la schermaglia intellettuale con Blumenberg «represented the final antithetical project in face of which he [Schmitt, nds.] could demand satisfaction, and which he correspondingly countered in the closing pages of his last independently published work» (A. Schmitz, *Legitimacy of the Modern Age? Hans Blumenberg and Carl Schmitt*, in J. Meierheinrich - O. Simons (eds.), Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 705-730, cit. a p. 707).

³⁸ Espresse in E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig Hegner 1935; tr. it. *Il monoteismo come problema politico* Queriniana, Brescia 1983.

³⁹ C. Schmitt, *Teologia politica II*, cit., pp. 44 sgg.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibi*, pp. 55 sgg.

⁴² *Ibi*, pp. 47-48.

uno politico) è semplicemente un non senso, giacché ciò viene smentito dall'emergenza costantemente del conflitto di competenze⁴³.

Il *Nachwort contra* Blumenberg, seppur logicamente inserito all'interno della smentita di ogni possibile 'liquidazione' della teologia politica, è, tuttavia, non scevro di complessità e difficoltà interpretative⁴⁴. Per quanto *La legittimità* si ponga scientificamente, secondo Schmitt Blumenberg non capisce proprio quanto rigore il giurista abbia messo nella delineazione dei suoi concetti: infatti li mistifica, e ciò può portare alla «globale commistione delle mie tesi con tutti i possibili confusi parallelismi di concezioni religiose, escatologiche e politiche», dando dunque «occasione ad equivoci⁴⁵». Questo fatto rende quasi il confronto impronunciabile, sembra dire il giurista, giacché non capendo la teologia politica come la intende Schmitt si rischia di incappare in fraintendimenti. Schmitt non definisce nuovamente la sua teologia politica, ma mostra ciò su cui Blumenberg *avrebbe dovuto fare attenzione*:

[...] il mio sforzo intorno alla teologia politica non si svolge in una qualsivoglia diffusa metafisica, ma riguarda il caso classico di una riformulazione ricollocante le parti con l'aiuto di concetti specifici [*Umbesetzung mit Hilfe spezifischer Begriffe*], che si sono delineati entro il pensiero sistematico delle due strutture d'impiego [*Stellengefüge*] storicamente assai sviluppate ed elaborate del "razionalismo occidentale", cioè fra la Chiesa cattolica con tutta la sua razionalità giuridica e lo Stato – ancora presupposto nel sistema di Thomas Hobbes come cristiano – dello *Jus publicum Europaeum*⁴⁶.

⁴³ *Ibi*, pp. 85 sgg. Sulla ricostruzione schmittiana, cfr. anche M. Scattola, *Teologia politica*, cit., pp. 198-200; e M. Nicoletti, *Trascendenza e potere*, cit., pp. 601-607.

⁴⁴ Anche se in continuità con le tesi antipersoniane, Schmitt ammette che quella che sta conducendo è una *Spezial-Untersuchung*, una 'ricerca speciale' (C. Schmitt, *Teologia politica II*, cit., p. 89).

⁴⁵ *Ibi*, p. 90.

⁴⁶ *Ibidem*, tr. legg. mod. *Umbesetzung* è qui termine chiave della disputa. In tedesco, letteralmente, data la sua derivazione (*Umbesetzen*, a sua volta composto di *besetzen*) è anche il 'rimpasto' di governo, il cambiamento di una posizione (lavorativa e non), la riorganizzazione e/o la riconferma di una funzione, tutti movimenti da intendersi, tuttavia, sempre *internamente* ad una struttura già data. Caracciolo, nella sua traduzione, riportava 'cambiamento delle parti': crediamo che, premesso l'uso necessario della perifrasi, 'riformulazione ricollocante le parti' possa avvicinarsi un poco di più al senso con cui Schmitt intende il termine.

L'importanza di questa strutturazione si fa evidente nel momento in cui si affronta la questione concettuale della legittimità. Rifacendosi a tesi espresse altrove⁴⁷, Schmitt ricorda come vi sia grande differenza tra legalità e legittimità. La legittimità implica la capacità di un pensiero che sappia trascendere la sua unica struttura al fine di cogliere il punto specifico in cui l'azione politica riceve e ritrova la sua origine; che, soprattutto, regga il peso concettuale di esporsi alla possibilità di una sua crisi – perché impossibilitato a schiacciare le logiche razionali sul reale agire del mondo. Viceversa, la legalità è l'esito di questo stesso schiacciamento, di un 'mettere le braghe al mondo' che si contenta di porre la propria fiducia nello scaturire della mera proceduralità del proprio avvenimento – esito, come non ha mai mancato di ricordare Schmitt, di tutta una serie di deviazioni storiche che hanno portato, attraverso l'interpretazione del *Nòmos* come legge, al trionfo del positivismo giuridico, l'autismo legalistico che cerca di mascherare la neutralizzazione passiva con cui viene affetta la *Politisierung*⁴⁸. Secondariamente, Blumenberg elude, perché *non vede*, quello che abbiamo classificato come problema teologico-politico. Tutte le teorie hanno costantemente cercato di ancorare il Politico alle fondamenta solide e oggettive della sua 'valorizzazione', per risolverne una volta per tutte i motivi di conflittualità in un senso che fosse pienamente 'razionale', 'nuovo', 'legale'; ma queste costruzioni sono fallite, e solo andando all'origine delle costruzioni teoriche che hanno edificato questa 'valorizzazione' è possibile destrutturarle al fine di compiere un'analisi radicale.

⁴⁷ In particolare, al suo *Legalität und Legitimität*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1932; tr. it. *Legalità e legittimità*, Il Mulino, Bologna 2018.

⁴⁸ C. Schmitt, *Teologia politica II*, cit., pp. 91-92. Sul problema di queste categorie, pensate inizialmente per analizzare e fornire risposte alla crisi weimariana, si veda C. Galli, *Genealogia della politica*, Il Mulino, Bologna 1996, pp. 641-668 come anche J. L. Villacañas, *Poder y Conflict. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid 2008, pp. 204-205.

Riprendendo anche qui quanto espresso in altro luogo⁴⁹, Schmitt ricorda come la legalità si fosse imposta contro la legittimità in virtù del suo carattere di novità rispetto alle antiche pretese legittimistiche, dando il pretesto per una nuova filosofia dei valori la quale, lungi da rappresentare una conquista della modernità, in realtà comporta semplicemente un appiattimento delle categorie ermeneutiche al formalismo dell'epoca moderna. La *Verwertung*, rendendo commensurabile ciò che per sua natura non lo è, implica la creazione di una scala di valori che non permette in alcun modo la salvazione dei beni e degli interessi in causa, ma solo la loro, appunto, 'valorizzazione', il loro porsi in un ordine di discorso in una maniera tale per cui l'aspetto di costruzione razionale è l'unico posto in evidenza. Viene occultato il momento della loro produzione, e dunque anche l'esito che possono avere gli stessi una volta 'traslati' acriticamente dal piano economico (da dove traggono la loro dinamica): la totale soggettività del porre la misura del valore medesimo⁵⁰. In tal senso, solo per il fatto di 'essere nuovo', un fenomeno viene considerato *migliore* in quanto oltrepassamento e scavalcamento di ciò che veniva meramente *prima*: un mondo radicalmente polisemico e politeista, che comporta semplicemente un'intensificazione del conflitto senza possibilità di normazione; un movimento, questo, portato a termine con la secolarizzazione⁵¹. Blumenberg, imponendo l'immanenza come mera autolegittimazione, non vede il lato politico, scartando a priori quella grande operazione che la modernità compie sui concetti politici (la mediazione e il regolamento delle energie conflittuali), possibile solamente perché in essi v'è il costante richiamo ad un 'non più' che però mantiene aperta la porta verso l'afflato trascendente, unica garanzia della possibile sistemazione di una costellazione di pensiero che non regolamentata (o

⁴⁹ C. Schmitt, *Die Tyrannei der Werte*, in K. Doehring (ed.), *Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien, Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart-Berlin 1967 (già pubblicato nel 1960); tr. it. *La tirannia dei valori*, Adelphi, Milano 2008.

⁵⁰ Come ricorda giustamente G. Duso, *Tirannia dei valori e forma politica in Carl Schmitt*, in «Il Centauro» 2(1981) pp. 157-165.

⁵¹ C. Schmitt, *Teologia politica II*, cit., p. 92; C. Schmitt., *La tirannia dei valori*, cit., pp. 58-60.

meramente secolarizzata) porterebbe alla riapertura dell'ostilità e all'intensificazione dell'aggressività.

Schmitt elenca quindi «i passi più importanti⁵²» del testo di Blumenberg, sui quali avrebbe voluto *realmente* discutere con lui, come la parte su Tertulliano (che in Schmitt è uno degli esempi primigeni di decisionismo giuridico, attraverso il quale – mediante solo la propria forza – vengono imposti i criteri di verità⁵³) o sul *De civitate Dei* di Agostino (rispetto al ruolo imprescindibile di Dio che rende visibile ed esperibile il prodigio del miracolo, inteso come irrompere dell'eccezione anche nel sistema più normato e ben fondato)⁵⁴. Ma questi momenti vengono fatti in questa sede cadere, per concentrarsi su un altro argomento che a Schmitt stava, evidentemente, più a cuore, giacché «vi è ancora bisogno di un accenno al criterio del Politico e della teologia politica, cioè alla distinzione di amico e nemico⁵⁵» – anche se qui siamo, nonostante tutto, sempre all'interno del problema teologico-politico. Ricordando il detto di Gregorio Nazianzeno già citato da Peterson, per cui «L'Uno – *to Hen* – è sempre in rivolta – *stasiatson* – contro se stesso – *pros heauton*⁵⁶»,

⁵² Id., *Teologia politica II*, cit., p. 94.

⁵³ Il riferimento è a C. Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1934; tr. it. *I tre tipi di scienza giuridica*, Giappichelli, Torino 2002, p. 23. Per un'analisi di questo testo e per la 'fase istituzionale' di Schmitt, si veda M. Croce - A. Salvatore, *The Legal Theory of Carl Schmitt*, cit.

⁵⁴ Schmitt fa chiaramente riferimento nel testo al libro XXI, § 1-8: qui Agostino cerca di convincere i pagani di come l'unico criterio che può davvero spiegare l'inspiegabile è solo l'onnipotenza di Dio. L'esempio che deve aver colpito maggiormente Schmitt è quello relativo agli astri: anche nel sistema 'più ordinato' e 'vincolato', quello del corso delle stelle, esiste una stella (Venere), che non rispetta i criteri di regolarità astronomici, per cui «quel che accadde a Lucifero non era mai accaduto prima né sarebbe più accaduto» (Agostino, *De civitate Dei*; tr. it. *La città di Dio*, Bompiani, Milano 2014, p. 1077). Sulla questione dei miracoli Schmitt si era già esposto, oltre che nel famoso passaggio di *Teologia politica* (p. 61) anche nel testo hobbesiano del '38 in polemica con Leo Strauss (C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1938; tr. it. *Il Leviatano nella dottrina dello stato di Thomas Hobbes. Senso e Fallimento di un simbolo politico*, in C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, Giuffrè, Milano 1986, pp. 61-144). Sulla rilevanza del miracolo per la teologia politica schmittiana, si veda M. Nicoletti, *Trascendenza e potere*, cit., pp. 183-184.

⁵⁵ C. Schmitt, *Teologia politica II*, cit., p. 95.

⁵⁶ L'importanza delle argomentazioni del Cappadoce in Peterson viene ben illustrata da M. Nicoletti, *Il problema della "teologia politica" nel Novecento. Filosofia politica e critica teologica*, in L. Sartori, M. Nicoletti

Schmitt mostra come il conflitto sia l'essenza della trinità, e questo la rende intimamente politica⁵⁷: e ciò non solo in virtù di un'argomentazione prettamente teologica (il Cristo come figura complanare del Padre ma ad esso non perfettamente riconducibile in quanto rappresentante e mediatore dello stesso)⁵⁸, bensì anche per ragioni storiche (come ricorda in nota, Cristo viene crocifisso in quanto sobillatore di tumulti in nome della *pax romana*). Questo punto è centrale, perché Schmitt mostra come portando fino in fondo il problema teologico-politico (quell'azione concettuale che permette di recuperare la dimensione politica delle cose umane all'interno della necessaria struttura offerta dalla teologia politica) si ottiene una riconfigurazione del campo di riferimenti concettuali nominabile cristologia politica⁵⁹. Blumenberg nella *Legittimità* considerava la modernità come il secondo superamento della gnosi⁶⁰, ma Schmitt qui sembra ricordargli che ciò è ampiamente contraddittorio, poiché, ammesso e non concesso che possa essere superato l'elemento teologico (che è cristologico, ma che è anche e soprattutto politico), ciò

(eds.), *Teologia politica*, Edb, Bologna 1991, pp. 17-67. Sull'effettiva possibilità di un Gregorio 'teologo politico' alla luce della disputa tra Peterson e Schmitt, cfr. F. Fatti, *Tra Peterson e Schmitt. Gregorio Nazianzeno e la "liquidazione di ogni teologia politica"*, in G. Filoramo (ed.), *Teologie politiche. Modelli a confronto*, Morcelliana, Brescia 2005, pp. 61-101. Le argomentazioni sul significato di *stàsis* riportate da Schmitt sono le medesime riferite a Koselleck.

⁵⁷ A. Scalone, *Percorsi schmittiani*, Mimesis, Milano 2020, pp. 238-239.

⁵⁸ In Schmitt qui giocano anche le lezioni paoline e giovannee, cfr. 1 Cor. 8,6; Col 1,15 sgg; Gv. 1,1-3; 17, etc.

⁵⁹ Come preannunciato in sede di prefazione dall'autore: «La prosecuzione tematico-oggettiva del mio scritto *Teologia Politica* del 1922 corre in una direzione generale, che inizia con lo *Jus reformandi* del XVI secolo, trova in Hegel il suo culmine ed oggi è dappertutto riconoscibile: dalla teologia politica alla cristologia politica» (C. Schmitt, *Teologia politica II*, cit., p. 5)

⁶⁰ H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., pp. 133 sgg. [seconda ed.]. Blumenberg argomentava che quanto espresso dall'eresia gnostica costrinse il primo cristianesimo a rifugiarsi nel dogma. Se la Gnosi annullava l'equivalenza creazione=redenzione, gli stessi cristiani cercano di recuperare la dignità creaturale mediante l'appropriazione di elementi del *kòsmos* greco in senso ancora più radicalmente ordinativo. La salvezza della realtà del mondo viene continuata anche nel Medioevo con la sussunzione di categorie aristoteliche nella Scolastica, compiendo un altro inavvertito passo verso la centralizzazione dell'elemento razionale (umano) nella costruzione della teologia; tuttavia l'elemento gnostico ritorna sotto le sembianze del Dio onnipotente – che viene sottratto, in un certo senso, dalla determinazione cui il creato è comunque sottoposto: la gnosi viene dunque superata solamente con il passo successivo (e moderno), ossia l'autoaffermazione della ragione umana.

che si ottiene è un'epoca totalmente apolitica, in cui la coppia dinamico relazionale amico-nemico viene esautorata nella sua essenza. Tuttavia, non esistendo più inimicizia, altro vecchio *leitmotiv* schmittiano, ciò che si ottiene è solo la criminalizzazione del nemico, per la quale qualsiasi gruppo o entità, riconosciuti come opposti rispetto alla visione dalla quale prende le mosse la criminalizzazione stessa, vengono per principio considerati 'nemici assoluti', figure da annientare con qualsiasi mezzo. Con il riaffiorare del Politico riemerge prepotentemente la soglia, indagabile per Schmitt, dell'origine della *Gesamtordnung*: non sarebbe per Schmitt lo gnosticismo in sé il fenomeno da indagare come scaturigine della politicità (anzi, questo si rivela essere solo un pericoloso precedente di ricorso storico in cui due entità si fronteggiano «di certo in un'inconciliabile estraneità, una sorta di pericolosa guerra fredda⁶¹»), bensì la possibilità e la necessità di conciliare due facce opposte della stessa medaglia presenti nell'idea divina, ossia l'onnipotenza e la possibilità di redimere un mondo in cui alberga il male. Seguendo l'interpretazione blumenberghiana (il 'nuovo' Dio cristiano post-superamento della Gnosi è 'migliore' proprio perché è 'nuovo', giacché in quanto 'nuovo' rompe uno schema sintomaticamente non produttivo che rischiava di far crollare un paradigma consolidato, lasciandosi dietro solo un vuoto di funzione) non si coglie il reale punto stupefacente della dimensione teologico-politica, ossia che nella seconda persona della Trinità si possono combinare identità della figura divina e dualità della rappresentazione – risolvendo dunque un problema di metodologia, di costellazione teorica in cui muoversi – ma, anche e soprattutto, nella seconda persona viene a redimersi il carattere distintivo e insopprimibile dell'essere umano, la sua tendenza a compiere il male, andando quindi a giustificare a *posteriori* la necessità di fondare ogni teoria politica su di un'antropologia nega-

⁶¹ C. Schmitt, *Teologia politica II*, cit., p. 98.

tiva⁶². Il punto pivotale non è de-teologizzare la modernità, assumendo per buona l'equazione che vedrebbe equiparate autonomia e liberazione; il compito è vivificare il suo tentativo di essere redenzione di un *quid* che non può essere realmente eliminato, la tendenza umana a confliggere⁶³. Qui deve essere fatto valere, per Schmitt, il detto hegeliano per cui non è possibile fare una rivoluzione senza prima aver compiuto una riforma⁶⁴: e sempre qui può essere giocata la proposta hobbesiana per come la intende Schmitt, ossia quella di aver interamente portato a compimento la riforma religiosa, facendo sì che le condizioni di possibilità della stessa, lo *Jus reformandi*, diventasse prerogativa del sovrano – il quale è anche, fattore importante, *sovrano cristiano*. L'unica vera rivoluzione, sembra dire Schmitt, è quella che ha permesso la formazione dei concetti moderni all'interno del dispositivo sovrano, inauguratosi con Hobbes⁶⁵, perché con il suo pensiero viene tematizzato il problema teologico-politico all'interno della sistemazione offerta dalla teologia politica. Un rimando questo, come Schmitt ha esemplificato altrove, perfettamente simboleggiato dal cristallo hobbesiano: un *System-Kristall* (teologia politica) «che non chiude assolutamente la porta alla trascendenza» (problema teologico-politico)⁶⁶. L'alternativa a questo sistema, che ha funzionato come dirimente la carica eversiva insita nel Politico durante gli anni di massimo splendore dello *Jus Publicum Europaeum*, complanare negli

⁶² Cfr. quanto diffusamente detto in C. Schmitt, *Il concetto di Politico*, cit., pp. 148-149.

⁶³ Di nuovo, per quanto Meier puntualizzi molto bene questo tentativo schmittiano, ci sembra eccessivo equiparare interamente l'antropologia negativa che Schmitt ha in mente all'*Erbsünde*. (cfr. H. Meier, *La lezione di Carl Schmitt*, pp. 145 sgg.)

⁶⁴ C. Schmitt, *Teologia politica II*, cit., p. 99.

⁶⁵ Anche questo un tema già ampiamente trattato altrove (cfr. C. Schmitt, *Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen* in «Der Staat» 4(1965), pp. 51-69; tr. it. *Il compimento della riforma. Osservazioni e cenni su alcune nuove interpretazioni del Leviatano*, in C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, cit., pp. 159-190). Sull'interpretazione schmittiana di Hobbes, si rimanda a A. Biral, *Schmitt interprete di Hobbes*, in G. Duso (ed.), *La politica oltre lo Stato*, Arsenal, Venezia 1981, pp. 103-126. Sull'hobbesianizzazione di Schmitt, H. Rumpf, *Carl Schmitt und Thomas Hobbes. Ideale Beziehungen und aktuelle Bedeutung*, Duncker & Humblot, Berlin 1972, pp. 109-112.

⁶⁶ C. Schmitt, *Il concetto di Politico*, cit., pp. 150-152; C. Schmitt, *Teologia politica II*, cit., p. 99.

intenti ma diversissimo nei risultati e nelle modalità di realizzazione, è l'affidamento al mito politico, quell'accesso all'immagine che porta con sé l'apertura all'origine energetica dell'attività politica del gruppo declinata al servizio della forma politica senza, paradossalmente, passare attraverso il dispositivo che quella forma è tenuto a mantenere; una sorta di 'accesso all'originario' che, se può provvedere temporaneamente alla formazione di unità politica, non è in grado di essere confinato solo e soltanto all'interno della forma razionale moderna, giacché questa cornice (per Schmitt teologico-politica) non è in grado di far fronte e trattenere il substrato energetico (esplosivo) del carico mitico, rendendo dunque il mito politico *débrayage* di ogni atteggiamento filosofico politico rispetto alla realtà politica⁶⁷.

Questa densa postfazione si chiude con un rimando a Goethe. Schmitt, prima di enunciare sette ironiche tesi conclusive secondo le quali un pensiero prettamente scientifico potrebbe muoversi nel liquidare definitivamente la teologia politica⁶⁸, riprende una frase goethiana a suggello della sua argomentazione: *nemo contra deum nisi deus ipse*. In un saggio di qualche anno precedente, il giurista aveva recensito una nuova edizione degli scritti del generale Clausewitz⁶⁹, facendolo divenire l'ennesima occasione attraverso cui rimettere in gioco alcune categorie cardine del suo pensiero, in particolare quella di inimicizia. La descrizione della *débâcle* napoleonica viene qui incardinata all'interno della formazione strutturata di gruppi intensamente ostili rispetto all'imperatore, un'o-

⁶⁷ È, in sostanza, la tesi del testo hobbesiano del '38. Cfr. C. Schmitt, *Il Leviatano nella dottrina dello stato di Thomas Hobbes*, cit., pp. 124 sgg. Proprio in tal senso, molto acutamente, Kodalle sottolinea che, schmittianamente inteso, il mito politico nega nel suo porsi come tale – paradossalmente – il proprio carattere 'politico' (cfr. K. M. Kodalle, *Politik als Macht und Mythos. Carl Schmitts Politische Theologie*, Stuttgart, Kohlhammer 1973, cap. 11 *passim*).

⁶⁸ C. Schmitt, *Teologia politica II*, cit., pp. 101-103. Per una disanima approfondita di queste tesi, si veda M. Nicoletti, *Trascendenza e potere*, cit., pp. 608-610; e H. Meier, *La lezione di Carl Schmitt*, cit., pp. 284 sgg.

⁶⁹ C. Schmitt, *Clausewitz als politischer Denker. Bemerkungen und Hinweise*, in «Der Staat», 4(1967), pp. 479-502; tr. it. *Clausewitz come pensatore politico. Cenni e osservazioni*, in C. Schmitt, *Stato, Grande Spazio, Nomos*, Adelphi, Milano 2015, pp. 369-412.

stilità che diviene concreta inimicizia. Questa inimicizia viene, dal lato prussiano (quello che al giurista sta più a cuore), a trovare una fortissima affermazione nel momento in cui viene dotata di nuova linfa teoretica dalle proposte fichteane:

Fichte è il vero filosofo dell'inimicizia contro Napoleone, si può dire: lo è nella sua personale esistenza di filosofo. Il suo atteggiamento verso Napoleone costituisce il paradigma di un genere del tutto particolare di inimicizia: il suo nemico Napoleone è il tiranno, il dittatore e il despota, l'uomo che, "se non avesse altro pretesto per soggiogare il mondo, arriverebbe a fondare una nuova religione". Ebbene questo nemico è "la stessa domanda" di Fichte "posta come figurazione" [*Fichtes "eigene Frage als Gestalt"*], un Non-Io creato dal suo Io come immagine di segno contrario [*Gegenbild*], frutto di autostraniamento [*Selbstverfremdung*] ideologico. Goethe lo rilevò subito⁷⁰.

Nel momento in cui formulò il suo motto, Goethe faceva riferimento dunque all'immagine di Napoleone così come Fichte l'aveva pensata: il precipitato cristologico di un puro afflato politico, il costruito figurativo nel quale si incarnano le ispirazioni inimicali di un intero popolo sostenuti da una precisa dottrina politica che riconosceva come l'imporsi della persona di Napoleone significasse occlusione della dimensione teologico-politica in quanto sclerotizzazione del suo afflato trascendente (Napoleone come miscuglio confuso di residui legittimistici che in verità tendono solamente alla sedimentazione nella propulsione dell'evento rivoluzionario)⁷¹. In tal senso la dinamica teologico-politica si riaccende in virtù di quella immanente dualità che vive all'interno delle strutture *veramente* teologico-politiche, tramutandosi in opposizione interna alla teologia politica: nessuno può realmente andare contro il portato teologico che un concetto politico veicola se non ponendo accanto e contro ad esso un altro concetto politico. La legittimità di cui Napoleone si

⁷⁰ *Ibi*, p. 395, tr. mod.

⁷¹ *Ibi*, pp. 394-397.

faceva scudo non riuscì ad attecchire sul reale complesso e diversificato che si trovava innanzi, non riuscì ad essere *concretamente* portatrice di sovranità; in tal senso, non pacificò le ostilità che si trovò di fronte, ma le rinfocolò, creando allo stesso momento altre pretese legittime che si scontrarono riaprendo un'esplicitazione delle energie sotterranee in un campo strutturalmente conflittuale in cui è possibile situare la domanda filosofico-politica sul darsi della forma e l'istituirsi di una norma, ossia il Politico: *nemo contra deum nisi deus ipse*. Questo, in fin dei conti, significa per Schmitt «porre il problema della teologia politica sotto la questione (*Frage*) del nemico», e nello stesso senso Goethe ebbe ad affermare che «La dottrina della divinità di Cristo è assai favorevole (*förderlich*) al dispotismo, anzi, proprio una necessità (*Bedürfnis*)⁷²».

4. Conclusioni: incomprensioni teologico-politiche.

Il dibattito tra Blumenberg e Schmitt non finì lì. Diede vita non solo ad una profonda riscrittura del testo blumenberghiano, ma anche ad una fitta corrispondenza tra i due⁷³. Nonostante alcune concessioni a Schmitt, Blumenberg non cambierà radicalmente le sue posizioni, anzi; nella seconda edizione della *Legittimità* egli si dimostrò ancora più caustico nei confronti dell'*Ausnahmestand*, giacché un tale concetto non fa crollare le pretese illuministiche di una razionalizzazione dell'agire umano e un adeguamento dello stesso alle leggi naturali, bensì è solamente sintomatico di come, essendo fallito il progetto illuminista, rimangano ancora degli spazi epistemici non perfettamente abitati dal-

⁷² C. Schmitt, *Teologia politica II*, cit., p. 101, tr. mod.

⁷³ C. Schmitt - H. Blumenberg, *L'enigma della modernità*. cit. Su questo importante epistolario, si vedano. P. De Vitiis, *La teologia politica come problema ermeneutico*, cit., pp. 41-49 e 89 sgg.; A. Schmitz, *Legitimacy of the Modern Age?*, cit., *passim*; e, per vie traverse, R. Groh, *Arbeit an der Heiligkeit der Welt. Zur politisch-theologischen Mythologie und Anthropologie Carl Schmitts*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998, pp. 156-184.

la nuova funzionalità concettuale occupata dalla modernità⁷⁴. Così una dualità di situazioni (la compresenza di rimasugli pre-moderni all'interno del pensiero e il loro totale rimpiazzamento) viene letta da Schmitt in senso analogico, quando in realtà esse non sono che trasposizioni, come già affermato nella prima edizione del testo. La teologia politica, dunque, non è che la quintessenza di una metaforica, giacché l'eredità concettuale moderna necessitava di un serbatoio espressivo non solamente politico, ma anche 'pagano', al fine di poter suscitare nei novelli fruitori delle costellazioni che si andavano creando lo sprone per un nuovo *pathos* d'azione politica⁷⁵.

Schmitt, dal canto suo, soprattutto nelle lettere, sembra laconicamente disilluso nel far comprendere la sua posizione a Blumenberg⁷⁶. Il discorso viene allora spostato, forse alla ricerca di un terreno comune, sul versante più specificamente mitico, ricollegandosi al detto goetheano di cui sopra; una falsa speranza, giacché, se entrambi furono d'accordo nell'accostare il motto alle suggestioni relative a Prometeo fatte da Goethe in *Poesia e Verità*, diversissime furono le conseguenze di questo atto. Il giurista vide in ciò solo un'ulteriore conferma del fatto che ogni azione 'prometeica' ha come contraltare una situazione 'epimeteica' (ossia, che

⁷⁴ H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., cap. VIII [seconda ed.], *passim*.

⁷⁵ Hübener acutamente rileva come Blumenberg pecchi di zelo nel voler sacrificare tutta la teologia politica schmittiana come 'metaforica', ma vi è da chiedersi se essa possa essere compresa, come egli intende, nei soli termini dell' 'analogia classica'. Cfr. W. Hübener, *Carl Schmitt und Hans Blumenberg oder über Kette und Schuss in der historischen Textur der Moderne*, in J. Taubes (ed.), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, F. Schoeningh Verlag, Paderborn 1983, pp. 57-76. Si veda anche R. Russo, *Concetto e Narrazione*, cit., pp. 54-55.

⁷⁶ Ciò accade per ben due volte in due lettere distinte, relativamente alla seconda edizione della *Legittimità*: «A p. 109 Lei mi pone una netta domanda: "Ma questo autorizza forse a parlare, per l'aspetto relativo alla teoria dello Stato, di una 'teologia politica'?" La mia netta risposta (la cui articolazione ed esplicitazione sarebbe per me una grossa gioia): Sì»; «La spinta per queste epimeteiche=ricorrenti righe è data dal passo di *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, p. 109, "la questione più importante è quella dell'identità o della mutazione della comprensione del termine 'secolarizzazione'". Giusto, ma io dico: identità e continuità, e con questo ci ritroviamo in strutture di pensiero specificamente giuridiche. Continuità, successione, seguito, eredità; che sia successione testamentaria o "legittima" (!) (cioè legale)» (C. Schmitt - H. Blumenberg, *L'enigma della modernità*, cit., pp. 76 e 80, corsivo dell'autore).

l'eccezionalità dell'atto teologico-politico viene mitigato, spesso retrospettivamente, dal gesto cristologico dell'opposizione); Blumenberg (che pure dedicò pagine corpose di ringraziamento su questo verso⁷⁷) lo vide solo come un residuo stante ad indicare un politeismo metaforicamente inteso, per cui se Napoleone era, retoricamente, considerabile nella sua potenza come un dio, allora solamente un altro dio poteva opporgli – disgregando, dunque, la salda opposizione schmittiana in un politeismo di valori⁷⁸.

Schmitt, in questo caso, gioca il ruolo dello sconfitto, non essendo stato in grado di farsi comprendere a pieno dal suo avversario. La teologia politica, secondo la sua lettura, non è un modello totalizzante, né, come ricorda il cristallo hobbesiano, chiusa, questo perché nel prospettarsi del problema teologico-politico si fa strada un'alterità che è costantemente vivificata dalla prospettiva teologico-politica stessa in quanto, in sé, eminentemente cristologica. Con la cristologia politica Schmitt riafferma l'inserirsi insopprimibile della questione dell'alterità (che diviene, e qui Schmitt pecca di poca pulizia concettuale, giacché sembra darsi una completa sovrapposizione dei termini, inimicizia *tout court*), la quale rimette in gioco i concetti moderni permettendo loro di non sterilizzarsi in vuota proceduralità. È probabile che le sue riflessioni, anche e soprattutto grazie alla disputa con Blumenberg, si sarebbero tramutate in una *Teologia politica III*⁷⁹ – andando ad indagare e chiarificare i complessi

⁷⁷ H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979; tr. it., *Elaborazione del mito*, Il Mulino, Bologna 1991, pp. 557-670.

⁷⁸ Cfr. soprattutto le lettere tra i due, C. Schmitt - H. Blumenberg, *L'enigma della modernità*, cit., pp. 65-73. 'Epimeteo cristiano' è, notoriamente, una delle figure con cui l'anziano Schmitt si pregiava di identificarsi.

⁷⁹ Le prove schmittiane, come anche le smentite, sono effettivamente presenti; a partire da un taccuino stenografato nel *Nachlass* intitolato *Politische Theologie III*, passando per esclamazioni in prima persona («Magari riuscissi a scrivere la *Theologie III*. Solo poche righe. Ma non ce la farò», cit. in A. Bolaffi, *Storia di un incontro*, in «Il Centauro» 5/1982, pp. 189-194), lettere («jetzt wäre eine Politische *Theologie III* fällig. Endlich spricht der Tod: Genug», lettera a G. Duso, in «Conceptos Historicos» 6(2018), pp. 165-168) e giungendo anche alla formulazione seminariale (Jacob Taubes cercò alla fine degli anni '70, di coinvolgere Schmitt in un seminario che metteva a tema la questione teologico-politica a partire dal confronto tra Schmitt e Blumenberg; il seminario, al quale né il primo né il secondo parteciparono per partito preso, dal titolo originale di

rapporti tra teologia politica, cristologia politica e mitologia politica⁸⁰. Sia come sia, una cosa sembra essere certa: nel momento in cui il cielo si svuota e gli dei fuggono, partendo dalla destabilizzante domanda sul problema dell'origine, saggiando la tenuta della concettualità moderna in quel grande arco che riesce a congiungere inizio e fine della politica, e riproponendo il tema della complessità ad essa insito, Schmitt non solo dimostra l'effettiva impossibilità di eliminare la trascendenza dall'orizzonte politico moderno, ma anche i rischi disastrosi di un pensiero che non sappia confrontarsi con la tenuta simbolica nella produzione di un possibile ordinamento politico.

Teologia politica come problema Ermeneutico, prese il nomignolo *Teologia politica III*. Sul programma del seminario, che Schmitt sembra comunque non condividere, cfr. C. Schmitt - J. Taubes, *Briefwechsel mit Materialien*, Fink Verlag, Paderborn 2012; tr. it. *Ai lati opposti delle barricate. Corrispondenza e scritti 1948-1987*, Adelphi, Milano 2018, pp. 180-183; sulle vicendevoli lettere di Schmitt e Blumenberg in merito alla non partecipazione al convegno, cfr. C. Schmitt - H. Blumenberg, *L'enigma della modernità*, cit., p. 100 e pp. 102-103).

⁸⁰ Il Nachlass schmittiano (conservato presso il *Landesarchiv* della Renania settentrionale-Westfalia, sede di Duisburg, *Archivsignatur* RW 0265) possiede numerosi documenti legati alla questione 'Mito' e 'Mito politico' (rispettivamente faldoni 20647; 26387; 21186; 18998; e 21169; 20061-2; 20148; 20403-4), come anche su numerosi documenti sono presenti abbozzi e appunti stenografati di quella che sembra essere una *Mitologia politica*; tra gli altri, citiamo il faldone 20308, dove sul fronte di una busta ricevuta viene schizzata una struttura 'a cristallo' con al centro, sottolineata più volte, il termine *Politische Mythologie*).

AUTRICI E AUTORI

MICHELE NICOLETTI

Political philosophy, Università degli Studi di Trento, michele.nicoletti@unitn.it

ALESSANDRO PALAZZO

History of medieval philosophy, Università degli Studi di Trento, alessandro.palazzo@unitn.it

ILARIA PIZZA

Political philosophy, Università degli Studi di Napoli "Federico II", ilaria.pizza@unina.it

STEFANO BROGI

History of philosophy, Università degli Studi di Siena, stefano.brogi@unisi.it

FRANCESCA FIDELIBUS

History of philosophy, Università degli Studi di Trento, francesca.fidelibus@unitn.it

GABRIELE PULVIRENTI

Political philosophy, Università degli Studi di Trento, gabriele.pulvirenti@unitn.it

TAMÁS NYIRKOS

Political philosophy, Pázmány Péter Catholic University / Ludovika University of Public Service, Nyirkos.Tamas@uni-nke.hu

TOMMASO MANZON

History of ideas, International Baptist Theological Study Center, manzon.tommaso@gmail.com

ANA PETRACHE

Political Theory, Pontifical University of St. Thomas Aquinas - Angelicum, ana.petrache@yahoo.com

ALVISE CAPRIA

Political philosophy, École des Hautes Études en Sciences Sociales, alvise.capria@ebess.fr

